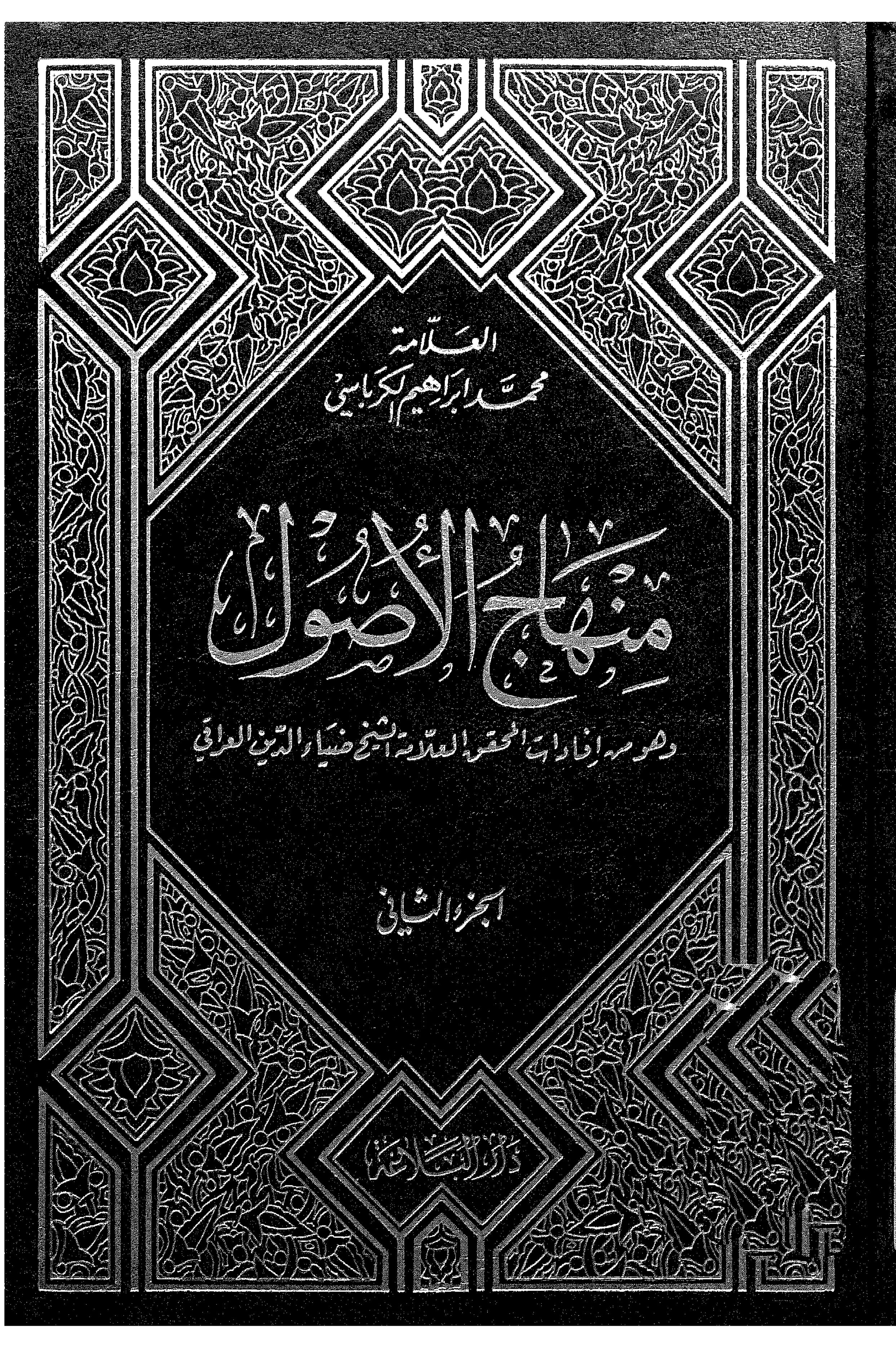
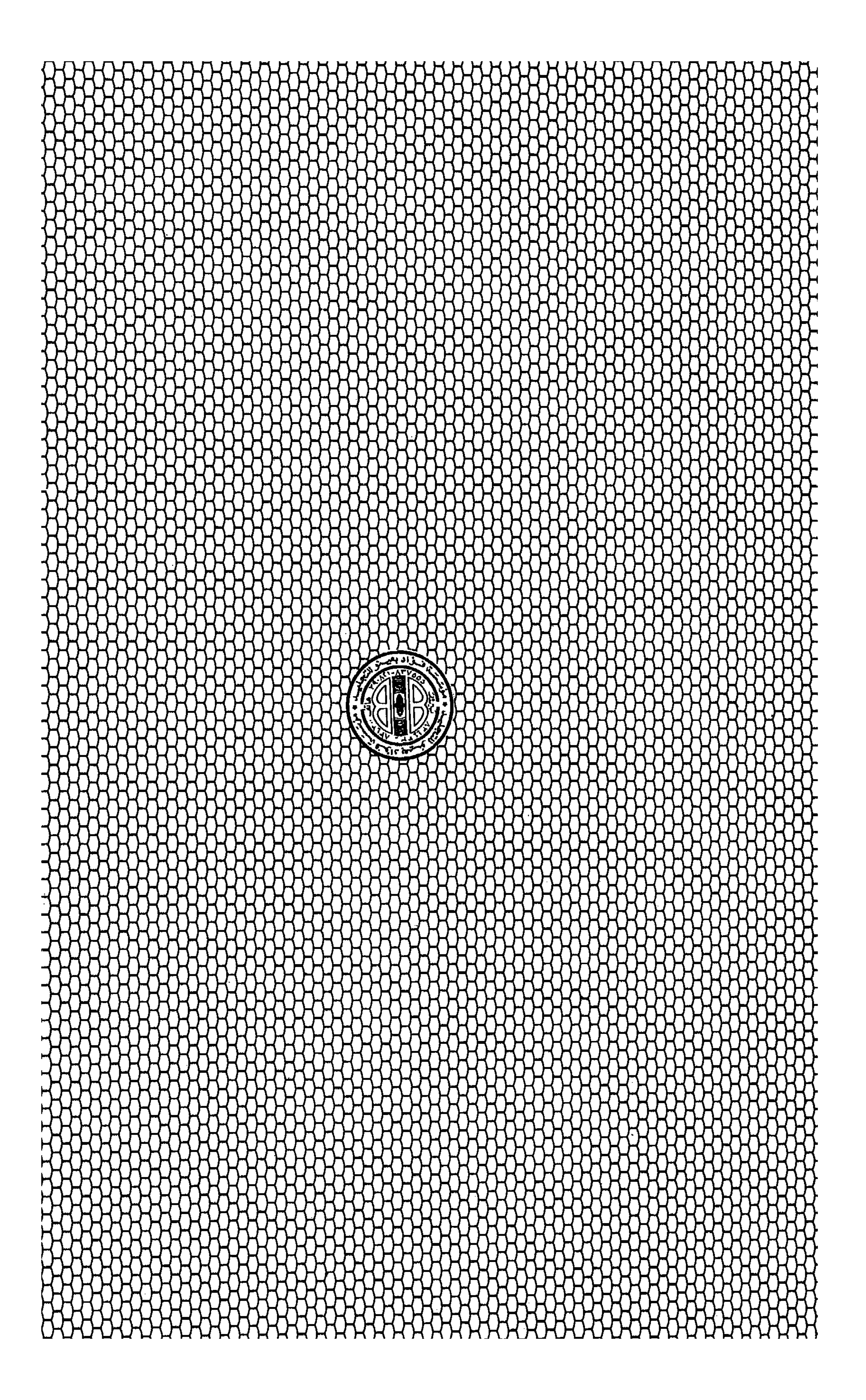
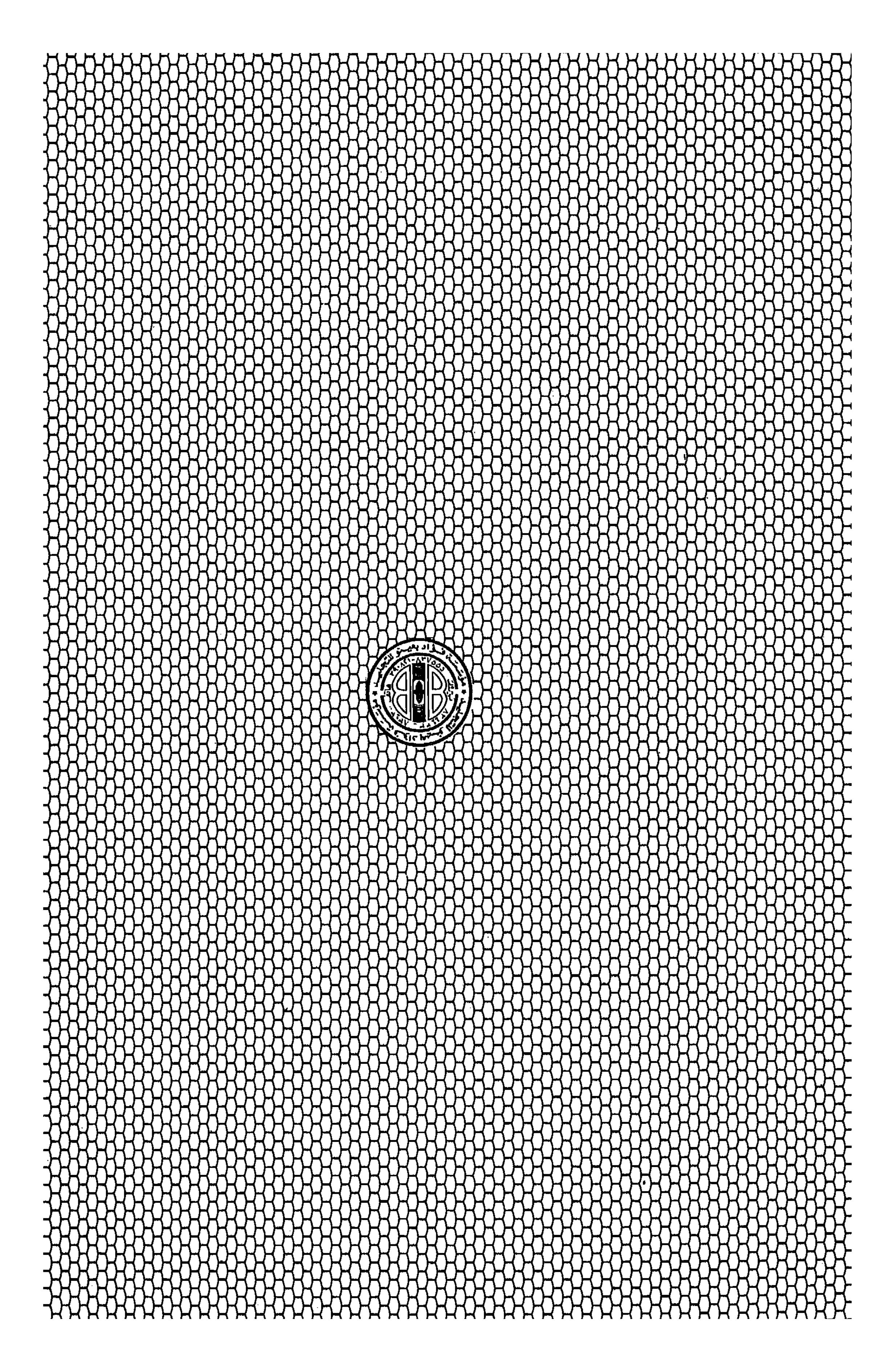

العلامة
محمد ابراهيم الكرباسي
منهاج الأصول
وهو من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي
الجزء الثاني
دار البلاغة







تأليف

العلامة محمد ابراهيم الكرباسي

(وهو من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي)

الجزء الثاني

دار البلاغة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد خاتم النبيين وعلى عترته الكرام الطيبين المعصومين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

تقسيم الواجب

(الفصل الخامس) في تقسيم الواجب (ذي المقدمة) وفيه مباحث ،

المبحث الأول ينقسم الواجب الى المطلق والمشروط ، وهذا التقسيم باعتبار ماله من المقدمة ، فان كانت مقدمة لوجوده فمطلق وان كانت لوجوبه فمشروط والذي يدخل في محل النزاع هو الواجب المطلق دون الواجب المشروط لأن وجوبه حسب الفرض مشروط بوجود المقدمة فقبل وجودها لا وجوب فيه لكي يقال بترشحه عليها وبعد وجودها لا يعقل ترشح الوجوب من ذيها اليها إذ ذلك يكون من طلب الحاصل وتحصيل الحاصل بديهي البطلان .

على أن يكون ماهو متأخر متقدماً إذ المقدمة لما كانت مقدمة الوجوب النفسي تكون متقدمة على وجوب الواجب النفسي بالطبع لكونها في سلسلة العلل لوجوبه وترشح الوجوب الغيري الناشيء من الوجوب النفسي على المقدمة يستلزم تأخرها عن الوجوب النفسي برتبتين إذ لا يتعلق الوجوب الغيري بها إلا برتبة سابقة على وجودها فوجودها متأخر عن الوجوب الغيري المتأخر عن الوجوب النفسي ، نعم يشكل على هذا التقسيم بأنه مامن واجب إلا وان وجوبه مشروط بالشروط العامة كالبلوغ والعقل والقدرة والاختيار ، فحينئذ تكون جل الواجبات لولم تكن كلها واجبات مشروطة فلا يصح التقسيم المذكور أي تقسيم الواجب الى المشروط والمطلق ، قال الاستاذ قدس سره في الكفاية مالفظه ، (الظاهر ان وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان لاحقيقيان) (١) والا لم يكد يوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط وجود كل واجب ببعض الامور لا اقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل) ولكن لايخفى ان هذا التقسيم بلحاظ توجه الخطاب ولا إشكال في عدم صحة توجه الخطاب للفاقد لتلك الامور ، فخروج تلك الاشياء من الشرائط في محل الكلام من باب التخصص .

وكيف كان الواجب المشروط عبارة من ان الوجوب ، معلق على وجود

---

(١) الظاهر ان من جعل الوصفين من الاوصاف الحقيقية يستثني الشرائط العامة كما هو صريح بعضهم فلا يرد النقض بها كما ان الاطلاق والاشتراط ليسا بالاضافة الى كل شيء كما ذكره (قدس سره) بقوله : (والحرى ان يقال ان الواجب مع كل شيء الخ) بل بالاضافة الى ماهو مقدمة للوجود مثلا الصلاة واجبة وجوبها مطلق بالاضافة الى الوضوء وغيره مما يتوقف عليه صحتها ووجودها وعليه تكون مقدمة الواجب دائما مقدمة وجود .

المقدمة فمع عدم وجودها لاوجوب كما هو ظاهر تعليق الجزاء على الشروط فى قولك . ان جاءك زيد فاكرمه ، فأن تعليق الطلب والبعث المستفاد من صيغة الامر هو تحققه عند مجيء زيد وانتفاؤه عند عدم مجيئه قال الاستاذ (قدسره) في الكفاية مالفظه (ان الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لاوجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي) وإن كان ماذكره هنا مخالفاً لما ذكره سابقاً من أن شرط التكليف انما هو بوجوده اللحاظي والذي عليه التحقيق هو مايظهر منه هاهنا من أن المعلق على الشرط بوجوده الواقعي هو تعليق نفس الطلب لاالمطلوب كما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قدسره) مع اعترافه بكون ظاهر القضية الشرطية هو تعليق نفس الطلب الا أنه ادعي الخروج عن هذا الظهور بقرينتين لغوية وعقلية ، اما القرينة اللغوية فهي امتناع رجوع القيد الى الهيئة لكونها معنى حرفياً وهو جزيء حقيقي لا يكون قابلا للتقييد لعدم كونه قابلا للاطلاق فما لايكون قابلا للاطلاق لايمكن أن يكون قابلا للتقييد ، والقيد وان كان بحسب الظاهر يرجع الى الهيئة فهو راجع الى المادة ولكن لايخفى انه يتم فيما اذا كان الجزاء هو صيغة الامر واما اذا كان الجزاء هو مادة الامر كما في قول القائل (اذا جاءك زيد فأنت مأمور باكرامه) فلا يتأتى ماذكره اذ لايوجب الخروج عن ظهور القضية الشرطية لقبول المورد للتقييد .

واما القرينة العقلية على ماحكاه الاستاذ في الكفاية مالفظه (واما لزوم كونه من قيود المادة (١) فلأن العاقل اذا توجه الى شيء والتفت اليه فأما أن

---

(١) قال بعض السادة الأجلة (قدس سره) في بحثه الشريف ان الصلاة في قولنا الصلاة واجبة مثلا ماهية لها عارضان يطرأ عليها الطلب والشرط الخاص ـ

يتعلق طلبه به اولا يتعلق طلبه به اصلا لا كلام على الثاني وعلى الاول ، فأما ان - فان ورد اولا الطلب ثم الشرط ثانيا كان الشرط من قيود المادة بما هي مطلوبة وليست من قيودها مطلقا ولا من قيود الهيئة لكي يرد المانع اللفظي الذي ذكره الشيخ (قدس سره) فانه بناء على ماقويناه من مذهب الرضى في المعنى الحرفي من انه لا معنى لها اصلا وانما هي علامة على معنى في المدخول فاذا طرئت الهيئة على المادة كانت علامة على انها مطلوبة فلا يكون في الذهن ماهية وطلبها بل ليس الموجود في الذهن الا الصلاة لكن بقيد كونها مطلوبة واذا ورد بعد ذلك عليها شرط من الشروط يكون وارداً عليها بذلك الاعتبار لا عليها مجردة عن ذلك الاعتبار ولا على ذلك الاعتبار نفسه والحاصل انه على هذا التوجيه لايكون القيد راجعا الى نفس المادة ليلزم كون الطلب مطلقا والمادة مقيدة ليرجع الواجب المشروط الى المعلق كما انه لايرجع الى مدلول الهيئه لكى يرد ماذكره الشيخ (قدس سره) من المانع اللفظي بل يكون راجعا الى المادة بلحاظ كونها معروظة للطلب فحينئذ يكون الطلب مقصوراً على مورد تحقق الشرط فلا طلب قبله لأن الشارع اذا بعث نحو المادة ثم قيد المادة بشرط بلحاظ كونها مبعوثا اليها يكون مقصوراً على مورد الشرط فيلزم قصر الطلب والبعث على ذلك المورد اعني مورد الشرط فهو وان لم يكن الشرط راجعا الى نفس الطلب لفظيا الا انه راجع الى المادة بلحاظ كونها معروضة للبعث ففي اللب والحقيقة يكون ذلك البعث قد قيد بذلك القيد وان لم يكن ذلك لفظيا وحينئذ يكون الواجب على هذا حكمه حكم مالورجع القيد الى الهيئة لفظا فكما انه لو رجع القيد الى الهيئة لفظا لا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق ذلك القيد فكذلك لورجع القيد الى المادة بلحاظ عروض البعث عليها لما عرفت من انه يكون راجعا الى البعث لبا وحقيقة فلا وجوب قبل حصول القيد فافهم وتأمل .

يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وامره مطلقا على اختلاف طوارئه او على تقدير خاص وذلك التقدير تارة يكون من الامور الاختيارية واخرى لايكون كذلك وما كان من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف وقد يكون لاكذلك على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والامر به)

ولا يخفى ان هذه القرينة اعم من القرينة السابقة فأنك قد عرفت انها تختص بما يكون الجزاء بصيغة الامر وهذه القرينة لا تختص بذلك بل تشمل الموردين وقد اجاب الاستاذ (قدس سره) عن القرينة الاولى بأمرين الاول ان الموضوع له كالمستعمل فيه في الحروف عام والخصوصية انما جاءت من قبل الاستعمال ولكن لايخفى ان ذلك لايصحح تقييد المعنى الحرفي اذ معاني الحروف ملحوظ باللحاظ الآلي كلحاظ المرآة بالنسبة الى المرئي وهذا اللحاظ لحاظ تبعي غير مقصور بنفسه والمعتبر في التقييد أن يكون ملحوظا باللحاظ الأصلي الاستقلالي فلذا منعنا ارجاع القيود الى المعاني الحرفية وبذلك قد أورد الاستاذ قدس سره في حاشية المكاسب عند ذكر الشيخ الانصاري قدس سره لصحيحة ابي ولاد . (نعم قيمة بغل يوم خالفته) مالفظه : (ان اليوم قيد للقيمة اما باضافة القيمة المضافة الى البغل اليه ثانياً يعني قيمة يوم المخالفة للبغل) بما حاصله ، ان هذا مستلزم لتقييد الاضافة المتحصلة من قيمة البغل وتقييد هذه الاضافة غير معقول لكونها من المعاني الحرفية وهي غير ملحوظة على نحو الاستقلال بل لحاظها بنحو التبعية والآلية ولا يعقل جعل الملحوظ بنحو الآلية مقيداً بقيد إذ التقييد يقتضي لحاظ القيد بنحو الاستقلال فيوم المخالفة لايعقل جعله قيداً الى الاضافة التي هي من المعاني الحرفية ولا يخفى ان ماذكره هنا مناف الى ماذكره في الحاشية وان امكن تصحيح ماذكره هنا على

ماقويناه في المعنى الحرفي بأن الملحوظ فيه بنحوالآلية وان كان اللحاظ استقلالياً

(الامر الثاني) ذكره بنحو التسليم للاول فقال مالفظه : (مع انه لوسلم انه فرد فأنما يمنع عن التقييد لو انشأ اولا غير مقيد لا ما انشأ من الاول مقيداً) ولا يخفى مافيه لرجوع ذلك الى ان المنع عن تقييده بعد الانشاء لاقبله مع ان الشيخ (قدس سره) يلتزم بان المعنى الحرفي غير قابل للاطلاق والتقييد مطلقا والى ذلك أشار بقوله فافهم ثم ان الاستاذ (قدس سره) أجاب عن القرينة اللغوية بما لفظه : (ان الشيء اذا توجه اليه وكان موافقا للغرض بحسب مافيه من المصلحة اوغيرها كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا لعدم المانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث اليه معلقاو يطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله فلا يصح منه الا الطلب والبعث معلقا بحصوله لا مطلقا ولو متعلقاً بذلك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ولا يصح الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء) .

توضيح ذلك : ان توجه الخطاب الموافق للغرض يمكن ان يكون على نحوين فتارة يكون الطلب منه حالي وللبعث اليه ايضا حالي لعدم المانع من طلبه واخرى يكون على نحو لايمكن أن يطلب منه فعلا لحصول مانع منه أي من طلبه حالا فلا بد وأن يكون طلبه على نحو يكون معلقاً على حصول الشرط فلا طلب قبل حصول الشرط لحصول المانع وهو المفسدة من طلبه حالا وهذا هو الواجب المشروط ولكن لايخفى مافيه اولاان هذا لايتم بالنسبة الى بعض الجمل الشرطية التي هي قطعاً من الواجب المشروط مثل اذا نمت فاشترى اللحم فأنه لا إشكال في انه لاطلب بعد النوم وكقول الشاعر .

(اذا مت فادفني الى جنب حيدر أبا شبر أعني به وشبيري)

أذ لا يعقل طلب الدفن بذلك الجنب الشريف متحققاً بعد الموت ولم يكن في هذين التعليقين مجاز قطعاً بل التعليق فيهما على نحو غيرهما من القضايا الشرطية التي لا يمكن فيها رعاية وعناية فمن ذلك يستكشف ان الطلب في هذين التعليقين سابق زماناً على تحقق الشرط وقس على ذلك القضايا الشرطية الأخر .

وثانياً بناء على ان الانشاء انما هو مقدمة لحصول المراد ولا اشكال في حصول هذه المقدمة عن اختيار فحينئذ يكون الأنشاء مراداً بالارادة الغيرية لحصول المراد مثلا : الانشاء في مثل ان جاءك زيد فاكرمه إنما هو مقدمة للاكرام الذي هو مراد بالأرادة النفسية وبما ان هذا الانشاء صدر عن اختيار فيتعلق به وجوب غيري فأذا تعلقت به ارادة غيرية فلا بد وان يتعلق بالاكرام الذي فرض ذا المقدمة ارادة نفسية لعدم انفكاك الارادة الغيرية عن الارادة النفسية وعليه تتعلق الارادة النفسية بالاكرام عند انشاء الطلب ولازمه ان يكون الطلب للاكرام فعلي لكي تتعلق الارادة الغيرية بالانشاء .

وثالثا ان ظهور القضية الشرطية يقتضي اناطة الجزاء بالشرط ولا يقتضي اناطته بارتفاع المانع الذي هو المفسدة كما ادعاه الأستاذ (قدس سره) حيث التزم باناطة الجزاء بالشرط مقارنا لارتفاع المانع فخرج عن ظهور القضية الشرطية فلا يكون بارجاع القيد الى الهيئة محافظاً على ذلك الظهور بل على مقتضى ما بني عليه ان الذي له دخل في تحقق الوجوب هو ارتفاع المانع وذلك مخالف لظهور القضية الشرطية ان قلت نفس الشرط الذي علق عليه الجزاء من قبيل المقتضي وارتفاع المفسدة من قبيل ارتفاع المانع .

قلت على ما ذكره لم تكن الاستطاعة مثلا شرطا في حصول الارادة وانما دخلها بنحو يكون من قيود الموضوع بيان ذلك انـا لو فرضنا انتفاء المفسدة من

حين انشاء الارادة فنجد تحقق الارادة في الطلب ومع ذلك التعليق تتحقق فلو كانت الاستطاعة شرطا لما تحقق التعليق بلسان الدليل لانتفاء المانع حسب الفرض فهذا يدل على ان الاستطاعة لم تؤخذ شرطا لحصول المراد وانما اخذت فى موضوع الحكم فظهر مما ذكرنا ان الارادة فى الواجب المشروط تتعلق بالمراد بارادة فعلية وكذا على تقدير حصول الأمر الخاص خلافا للمشهور فان الارادة عندهم تتعلق بالمراد على تقدير خاص بنحو لا يكون الفعل مراداً قبل تحقق ذلك الأمر الخاص لما عرفت أن بعض القيود عند تحققها لا تحصل الارادة كالنوم والموت ونحوها وسره ان الحكم الشرعي انما ينتزع من اظهار الارادة التشريعية فالمولى اذا أنشأ ارادته ينتزع الحكم منه وبهذا المعنى يصير الحكم الشرعي فعليا سواء علم به المكلف أم لم يعلم وسواء كان مطلقا أو مشروطا فليس الفرق بين المشروط والمطلق من حيث الفعلية بأن يكون المطلق فعليا والمشروط انشائيا اذ من هذه الحيثية لافرق بينهما نعم فرق بينهما من حيث السنخ والحقيقة ولذا آثارها تختلف فأن المطلق حقيقته أرادة الفعل من المكلف على كل تقدير ولذا ينبعث المكلف مع العلم به من دون الا نتظار الى شيء واما المشروط فحقيقته ارادة الفعل من المكلف على تقدير خاص فلا ينبعث عند العلم به قبل حصول الأمر المعلق عليه الواجب بل ينتظر حصوله ، وبعبارة اخرى ان القيود ترجع الى ناحية الموضوع فالفعلية لا تتبع وجود الموضوع خارجا وانما تحصل من اظهار الارادة بخلاف المحركية والباعثية انما تتبع وجود الموضوع وقيوده خارجا مثلا لو قال المولى اكرم العلماء لا تحصل المحركية الا بعد وجود العلماء خارجا بخلاف اصل وجود الحكم فانه يتحقق ولو لم يكن الموضوع متحققا خارجا اذ الموضوع في جعل الحكم انما هو معتبر بوجوده

اللحاظي وان كان اعتباره بنحو المرآة لما في الخارج فمع تصور الموضوع ينشأ الحكم وبهذا الانشاء يجعل الحكم فعليا والالزم التفكيك بين الانشاء والمنشأ وهو أمر غير معقول وبالجملة فعليته تحصل ولو لم يكن الموضوع وقيوده موجوداً خارجا بخلاف المحركية والباعثية فانها منوطة بوجود الموضوع خارجا ففي فعلية الحكم يشترك المشروط والمطلق وفي المحركية يختلفان ودعوى ان في الواجب المشروط تعليق نفس الارادة على حصول الشرط فقبل تحقق الشرط لا ارادة أصلا لكي تكون فعلية ممنوعة اذ ذلك مخالف لما نجد من انفسنا بتحقق الارادة بنفس المريد الذى يكون فيه مصلحة على تقدير خاص وان لم يكن ذلك التقدير متحققاً فالارادة الفعلية المنوطة على تقدير خاص هي الواجب المشروط في قبال الواجب المطلق الذي هو عبارة عن أن الارادة المطلقة فيه متعلقة بالفعل المقيد الا ان ذلك يستلزم ان يكون الملحوظ في الشرط المعلق عليه هو الوجود اللحاظى وان كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر ان المعلق عليه بوجوده الخارجي او يقال بأن مفاد الهيئة الحكم بمرتبة المحركية والفاعلية وقد عرفت ان الحكم بهذه المرتبة يتبع الموضوع بوجوده الخارجي هذا وقد اختار بعض الأعاظم (قدس سره) ماذكره المشهور واستدل عليه بماحاصله ان جعل الاحكام انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي هي عبارة عن كون الموضوع فيها أخذ مفروض الوجود والشروط المعتبرة فى القضية انما تعتبر مقومة للموضوع فالحكم فيها انما يتحقق فى ظرف تحقق موضوعه فقبل تحققه لاحكم أصلا .

ولايخفى مافيه لما عرفت ان الحكم الشرعي انما هو عبارة عن نفس الارادة الشرعية التي تحصل بالقول أو بالفعل فباظهارها تكون فعلية من غير فرق بين ان يكون

متعلقها بحصول على كل تقدير أو على تقدير خاص وذلك لا يقتضي الا تصور الموضوع مع جميع قيوده فالحكم يكون فعليا قبل تحقق شرطه فلا يصح جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وانما يصح ان تكون الاحكام فعلية قبل تحقق موضوعها وقيوده (١) نعم لوقلنا بأن الاحكام انما هي مجعولات اعتبارية كالملكية فحينئذ يمكن ان تكون على نهج القضايا الحقيقية بأن يكون اعتبارها عند تحقق الشروط كما يمكن ان يكون اعتبارها قبل تحققها مع ان ظرف تحققها هو مابعد الموت كما في الوصية التمليكية ولكنك قد عرفت ان الحكم الشرعي عبارة عن نفس الارادة التشريعية وهي تتحقق عند اظهار المريد للارادة بالقول أو الفعل وبمجرد الاظهار الناشيء عن الاشتياق المتحقق في نفس المريد يكون فعليا من غير فرق بين ان يكون متعلق تلك الارادة على كل تقدير فهو الواجب المطلق أو على تقدير خاص فهو الواجب المشروط ثم ان الاستاذ (قدس سره) عقب ما اختاره بما

---

(١) لايخفى ان الموضوع في القضية وان كان تصوره معتبراً الا انه يؤخذ بما يحكى عن الخارج فالعبرة حينئذ بما في الخارج لان الذي له الدخل هو مايكون مشتملا على المصلحة وكونه واجداً للملاك وليس ذلك الا الموضوع الخارجي وهو الذي اخذ في القضايا الحقيقية فعليه فعلية الحكم تتبع وجود موضوعه خارجا ولا يتحقق الحكم قبل تحقق موضوعه فحينئذ لا يعقل ان تكون الاحكام فعلية قبل تحقق موضوعها نعم انما تتحقق الفعلية عند الانشاء في القضايا الخارجية لعدم انفكاك الانشاء عن الفعلية بالنسبة اليها لكون نسبة الفعلية الى الانشاء نسبة المعلول الى العلة فالحكم فيها على موضوع موجود سواء كان شخصا خاصا كمثل اكرم زيداً او عنوانا انتزاعيا عاما بنحو يكون الحكم على الموجودات الخارجية كاكرم من في الصحن وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على الكفاية .

لفظه (هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها فى غاية الوضوح وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد فى المأمور به والمنهي عنه فكذلك ضرورة ان التبعية كذلك انما تكون فى الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هى فعلية فان المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز كما في موارد الاصول والامارات على خلافها) ولا يخفى مافيه أذ قياسه على موارد الأصول والامارات قياس مع الفارق فان الاحكام تابعة للمصالح في المأمور به وفعلية تلك الاحكام لاترتفـــع فى موارد الاصول والامارات الا وان تكون المصلحة فيها مزاحمة لمفسدة أهم من تلك المصلحة لكون المفسدة حينئذ تمنع تنجز التكليف الواقعي كما ورد ذلك في السواك وهذا بخلاف المقام فان المفسدة فى مثل الحج لا تكون مانعة من انشاء التكليف لأن المفسدة لا تتصادم مع هذا الخطاب لأنها تترتب على اتيان الفعل قبل وقته وذلك لا يعارض فعلية الطلب اذ الطلب يستتبع اتيان الفعل في وقته المقرر له شرعا وبالجملة فرق بين المقام وموارد الاصول والامارات على خلافها فان المفسدة في المقام لا تعارض فعلية الطلب والارادة والمفسدة في تلك الموارد يعارضان فعليتها كما لايخفى .

ينبغى التنبيه على امرين

الأمر الأول : تظهر الثمرة بين المختـار والمشهور فى الواجب المشروط بالنسبة الى المقدمات المفوته وهي التي لولم يأت بها المكلف قبل تحقق شرط التكليف لايمكنه فعلها بعد تحققه فعلى المختار من أن التكليف بذي المقدمة فعلي قبل تحقق الشرط فتجب جميع المقدمات مطلقا من غير فرق بين كونها مفوتة وبين كونهـا غير مفوتة غاية الامر بالنسبة الى غير المفوتة تكون واجبة وجوبا غيريا تخييراً بين

الاتيان بها قبل تحقق الشرط وبين الاتيان بها بعده واما بالنسبة الى المقدمات المفوتة فيجب الاتيان بها تعيينا أي قبل تحقق الشرط لعدم امكان ايجادها بعد تحقق الشرط واما على المشهور فلا يجب اتيان المقدمات فلذا بالنسبة الى المقدمات المفوتة يحتاج الالتزام بأتيانها الى القول بمتمم الجعل او الوجوب التهيؤ او الزام العقل بها تحصيلا لغرض المولى على ماسيأتي في بيانه انشاء الله تعالى .

الأمر الثاني : قد عرفت مما تقدم انه على المختار في الواجب المشروط هو ان فعلية الوجوب لا تناط بالوجود الخارجي خلافا لما ذكره المشهور هذا فيما اذا علم كون الواجب مشروطا او مطلقا وأما لوشككنا في واجب انه مطلق او مشروط فعلى المختار يجب تحصيل مقدماته الوجودية قبل تحقق شرط الوجوب لكونه فعليا ومنجزاً فيترشح على تلك المقدمات الوجودية سواء كان الواجب مطلقا او مشروطا واما على مبنى المشهور فلا يجب تحصيل تلك المقدمات لان الشك فيها يرجع الى الشك في وجوب تحصيلها حيث ان وجوب تحصيلها مبني على كون المقدمات للواجب المطلق وعدم تحصيلها مبني على كونها من الواجب المشروط وبالجملة يرجع الشك فيها الى انه يجب اتيان تلك المقدمات أم لا فيكون مورداً لجريان أصل البراءة ولكن لايخفى أن هذا مسلم في مورد لم يكن الشرط متحققا في الخارج وأما اذا كان متحققا فيه فلا ينبغي الاشكال انه على كلا القولين من وجوب اتيان المقدمات لانه حسب الفرض ان الوجوب منجز سواء أكان مطلقاً أم مشروطاً وسواء توقف الوجوب على الوجود الخارجي ام لا هذا كله اذا لم يكن لدليل الوجوب اطلاق والا يؤخذ بأطلاق الدليل الدال على الوجوب هذا ولكن الظاهر انه لو دار الامر بين كون القيد قيداً للوجوب وبين

ان يكون قيداً للواجب فانه لا يصح التمسك بالاطلاق لاجماله في حال اتصال القيد في الكلام وللتعارض بين ظهور المادة وظهور الهيئة في حال انفصاله عن الكلام فالمرجع حينئذ هي الاصول العملية وقد رجح الشيخ الانصاري (قدس سره) رجوع القيد الى المادة فيما لو دار امره بين الرجوع اليها او الى الهيئة بامرين الاول ان إطلاق الهيئة شمولي بمعنى ان الوجوب الذي هو مفاد الهيئة على كل تقدير واطلاق المادة بدلي بمعنى ان يكون الواجب صرف الطبيعة الصادقة على اي فرد صدقا بدليا مثلا لو قال صل متطهراً وشك في اعتبار الطهارة في وجوب الصلاة أو اعتبارها في نفس الصلاة وقد رجح الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لكونه أقوى ولذا قدم الاطلاق الشمولي في مثل لا تكرم فاسقا على الاطلاق البدلي في مثل اكرم عالماً وقد أيد بعض الاعاظم ماذكره شيخنا الانصاري (قدس سرهما) من تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في خصوص ما كان التعارض بين مدلوليهما كالمثال المذكور لا ما كان ناشئا من العلم بكذب احدهما كالمقام بما حاصله ان الاطلاق البدلي يحتاج الى مؤنة زائدة وهو احراز تساوي الافراد في وفائها بالغرض لكي يحكم العقل بالتخيير بخلاف الاطلاق الشمولي فانه لا يحتاج الى ازيد من تعلق النهي بالطبيعة الصرفة وبذلك يسري الى الافراد سراية قهرية ولازم ذلك كون الاطلاق الشمولي حاكما على الاطلاق البدلي وبذلك يقدم العام على الاطلاق الشمولي لان دلالته بالوضع ودلالة الاطلاق بمقدمات الحكمة ولكن لا يخفى مافيه فان الاطلاق الشمولي لا يرجح على الاطلاق البدلي لاتحاد سبب الاطلاق فيهما وهو مقدمات الحكمة فانها تثبت كون المراد هو المطلق اما كونه بدليا أو شموليا فلا يستفاد منها وانما يستفادان من حكم العقل بمناسبة الحكم مع موضوعه كما لو

وقع لفظ المطلق متعلقا للامر فان العقل يحكم فى مقام الامتثال بالاكتفاء بالمرة الذي هو مفاد الاطلاق البدلي كما ان الطبيعة الواقعة تلو النهي يحكم العقل باطلاقها الشمولي حيث ان ترك الطبيعة انما يحصل بترك الافراد وبالجملة ان مقدمات الحكمة تثبت الاطلاق الموجب للظهور واما اثبات البدلية او كونه شموليا فيستفاد من حكم العقل واما المقام فاطلاق الهيئة شموليا يستفاد من عدم اناطة الطلب بشيء فان العقل يحكم بسعة الطلب الشامل لوجود القيد وعدمه المسمى ذلك بأطلاق الهيئة شموليا واطلاق المادة بدليا يستفاد من عدم تقييد المادة فيحكم العقل بسعتها وانطباقها على اي فرد منها اطلاقا بدليا ولا يتوهم تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي مع ان منشأ الظهور فيهما واحد للعلم اجمالا برجوع القيد الى أحد الاطلاقين فيوجب ذلك تساقط الظهورين للعلم الاجمالي بكذب احدهما نعم العموم المستفاد من الوضع يقدم على الاطلاق الشمولي لكونه يحصل من مقدمات الحكمة وهي انما تجري حيث لا بيان والدلالة الوضعية صالحة للبيانية والى ذلك يرجع كلام الاستاد (قده) فى الكفاية من عدم اقوائية الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لكونهما مستفادين من مقدمات الحكمة .

الأمر الثالث : ان تقييد الهيئة موجب لتقييد المادة من دون العكس ولا اشكال في ان ارتكاب تقييد واحد اولى من ارتكاب تقييدين ودعوى ان تقييد الهيئة موجب لبطلان العمل باطلاق المادة فحينئذ يدور الامر بين احد تقييدين اما المادة او الهيئة في غير محلها اذ مخالفة الاصل العقلائي الذي هو عدم الاخذ بالظهور لاحتمال قرينية الموجود يوجب انتفاء الظهور الفعلي في المادة والهيئة لانه ان أرجعنا القيد الى الهيئة ينتفي الظهور الفعلي في المادة والهيئة وان أرجعنا الى

خصوص المادة بقي ظهور الهيئة بحالها ولا اشكال في أرجحية ارتكاب الاخذ بانتفاء بعض الظهور على ارتكاب انتفاء اصل الظهور والحق في المقام ان يقال ان القيد ان كان متصلا اوجب اجمال الكلام لاتصاله بما يحتمل قرينية الموجود فلا يبقى مجال للاخذ بظهور الهيئة دون المادة واما اذا كان القيد منفصلا فلااشكال في عدم اطلاق المادة للعلم بدخله في المادة لانه ان رجع اليها فهي مقيدة به اصالة وان رجع الى الهيئة فالمادة مقيدة به تبعا وحينئذ نعلم بتقييدها ونشك في تقييد الهيئة فلذا يصح لنا التمسك باطلاقها نعم بالنسبة الى وجوب تحصيل القيد يمكن نفيه بالبراءه بيان ذلك ان وجوب التحصيـــل يتوقف على تقييد المادة واطلاقها ينفي رجوعه اليها ويثبت به رجوع القيد الى الهيئة للعلم الاجمالي برجوعه الى أحدهما فالاطلاقان متعارضان ولامرجح لأحدهما فيتساقطان وحينئذ يشك فى وجوب تحصيل القيد ويكون من الشك البدوي فينفى بالبراءة .

(المعلق والمنجز)

المبحث الثاني : ينقسم الواجب الى المعلق والمنجز لانه إن اقترن زمان الواجب بزمن الوجوب فمنجز وإلا فمعلق والمشهور جعلوا القسمة للواجب المطلق في قبـــال الواجب المشروط فلذا كانت القسمة عندهم ثلاثية وبعضهم انكر الواجب المعلق وقال باستحالته واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الوجوب منتزع من الارادة وهي عبارة عن الشوق المؤكد نحو المراد من غير فرق بين التكوينية والتشريعية إلا أن الاولى تتعلق بفعل المريد نفسه والثانية تتعلق بفعل الغير وعليه كيف يعقـــل ان يكون التكليف المقيد بوقت فعليا قبل حصول القيد وبعبارة

اخرى ان الارادة التكوينية عبارة عن تحريك العضلات نحو المراد فهي بنفسها تبعث المريد الى التحرك نحو المراد وفي الارادة التشريعية تبعث العبد للتحرك نحو المراد ولازمه ان لا يكون فعليا إلا مقارنا للعمل اذ لو لم يكن مقارنا له لم تكن الارادة منشأ لانتزاع الوجوب منها وعليه يستحيل ان يكون الواجب متأخراً عن الوجوب بل لا بد وان يكون الواجب مع الوجوب متقارنين فأن كان الواجب فعليا يكون الوجوب فعلياً وان كان استقباليا يكون الوجوب استقباليا وعليه لازم هذا الوجه انحصار الواجبات كلها في النفسية لانه اذا فرضنا تحقق الواجب الغيري يلزم انفكاك الارادة عن الراء النفسي زمانا لحيلولة الواجب الغيري بينهما .

أقول يمكن أن يكون هذا النزاع لفظياً بين من انكر المعلق وبين من يقول به اذ الطرفان يعترفان في نفس الامر والواقع ان الارادة غير مقارنة للعمل وانما هي مقارنة لمقدماته فمن قال بالواجب المعلق لاحظ كون الارادة هي موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال ومتى تحققت فوجب موافقتها فهذه الارادة باعتبار تعلقها بالمقدمات تصير ارادة غيرية وباعتبار تعلقها بذيها تصير ارادة نفسية ومن انكر الواجب المعلق منع حكم العقل بوجوب امتثال مثل فهذه الارادة والتزم بأمتثال الارادة المقارنه لنفس العمل فتكون مقدماته خارجة عن دائرة تلك الارادة فلا يكون موضوعها الوجوب الغيري وعليه يكون الواجب هو ما كان مقارنا لتلك الارادة ومع عدم المقارنة لا يكون واجباً فالمنجز مايكون وقت العمل متحققا وإلا فمشروط والذي يقتضيه التحقيق هو اقوائية الوجه الاول للوجدان الحاكم باستحقاق العقوبة لو أمر المولى عبده بشراء اللحم مثلا وكان امتثال امره موقوفا على مقدمات قد فات بعضها تسامحا وتساهلا من العبد فلم يحصل أمتثال امر المولى فلو كان من

قبيل الواجب المشروط لم يكن مستحقا للعقوبة على ترك الشراء بل له الاعتذار بأن الطلب المصحح للعقوبة على مخالفته لم يكن متوجها إلا بعد فوت بعض المقدمات المانع من توجه التكليف ولا ريب ان ذلك مخالف الوجدان .

الوجه الثاني : ان يكون الواجب الاستقبالي مردداً بين أن يكون التكليف متوجها الى القيد والمقيد بأن يكون مطلوبا على وجه التقييد بالزمن المستقبل أم يكون متوجها لنفس ذات المقيد اما الاول فهو امر غير معقول لاستلزامه تعلق التكليف بالقيد الذي هو غير مقدور لعدم التمكن من اتيانه وأما الثاني فلا يخلو الحال فيه أما أن يكون التكليف غير مقيد فيصير منجزاً وهو خلاف الفرض وأما أن يكون مقيداً أي معلقاً على حصول الشرط كان من الواجب المشروط وهو المطلوب و بيان آخر أن الواجب المطلق مايكون مقيداً بأمر غير مقدور أما حقيقة كما لو كان مقيداً بالزمان المستقبل وأما جعلا كما لو قيد بأمر مقدور إلا أنه أخذ على نحو لو حصل بطبعه من غير قصد .

وكيف كان فالقيد لم يؤخذ بنحو يكون داخلا تحت الاختيار وحينئذ لايعقل تعلق الارادة التكوينية بفعل يعلم بكونه خارجا عن الاختيار كذلك لايعقل تعلق الارادة التشريعية بما هو خارج عن الاختيار ولازم ذلك ان تكون الارادة معلقة على حصول الغير فيكون حينئذ من الواجب المشروط ولكن لايخفى أنك قد عرفت أن ذلك مخالف للوجدان فان الواجب المنجز ذا المقدمات وجوبه فعلي مع أن الواجب إستقبالي مع انه خارج عن الاختيار حين تنجز وجوبه لكونه استقبالياً مضافاً إلى أن كون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً غير عزيز كما في الاجزاء المتدرجة في الوجود فالجزء الاخير مثلا يجب وجوبه حين الاتيان

بالجزء الاول لوجوبه فوجوبه فعلي مع ان الواجب استقبالي ودعوى تدريجية الفعلية في الاجزاء المتدرجة في الوجود خلاف الوجدان و كيف كان فالارادة ان اقترنت بالمراد فتكون المقدمات خارجة عن دائرة الارادة فمع فوت بعض المقدمات بسوء اختياره يكون تاركا الواجب فيستحق العقوبة مع انه لو كان من قبيل الواجب المشروط لما استحق العقوبة وإن كانت الارادة غير مقترنة بالمراد بل اقترنت بالمقدمات فلا مانع من اختيار القول بتعلق الطلب بذات المقيد ولا محذور فيه لأن الذات المطلقة لم تكن مطلوبة بل مع القيد بنحو تكون توأما مع القيد بأن لا يكون في ذات المقيد جهة سعة يشمل صورة تجرده عن القيد وبالجملة ان بني على اعتبار مقارنة الارادة للعمل انحصرت القسمة في الواجب الحالي والمشروط دون المعلق وإن لم يبن على ذلك انحصرت القسمة في المنجز والمعلق دون المشروط حتى لا تكون القسمة الاثنائية وحينئذ يبقى الاشكال على القوم في تثليث الأقسام وحاصله ان الاشكال يكون مبنياً على ان يكون القيد داخلا في المطلوب بنحو واحد في المشروط والمعلق والاختلاف بحسب ذات المقدمة فأنه ان كانت لازمة التحصيل كان ذلك الواجب من قسم الواجب المطلق وإلا كان من الواجب المشروط وحينئذ يتجه الاشكال على المشهور من جعل القسمة ثلاثية فأنه إن كانت المقدمة من غير المقدور كالوقت أو كانت مقدورة ولكن بنحو لم يطلب حصولها من داعي الأمر فالمقدمة خرجت من حيز الأمر والواجب حينئذ على قول صار مشروطاً وعلى قول معلقاً وإن كانت مقدورة ولازمة التحصيل من داعي الامر فيكون الواجب منجزاً حالياً فالأقسام إذن لا تخرج عن أمرين ويرد عليه مضافا الى ما سمعت من أن ذلك ينافي بناءهم الذي بنوا عليه من تثليث الأقسام أنه

يلزمهم مع ذلك تعلق الحب والشوق بغير المقدور من تلك المقدمات لان عدم القدرة لايمنع من تعلق الشوق نعم هو مانع من تعلق الارادة والحال أنا نجـــد بالوجدان ان ما كان من مقدمات الواجب المشروط كالاستطاعة والوقت خارجان عن دائرة الارادة ومن مبادىء تلك الارادة هذا وقد ادعى بعض الأعاظم تثنية الأقسام بانكار الواجب المعلق وقال باستحالته بما حاصله ان جعل الأحكام الشرعية في القضايا بنحو القضايا الحقيقية وان القيود الموجودة في القضايا ترجع الى ناحية الموضوع ولازم ذلك أن تكون القيود التي اخذت في الموضوع تعتبر مفروضة الوجود وعليه لايمكن ان تكون تلك الاحكام فعلية قبل تحقق الشرط لاستحالة فعلية الحكم قبل تحقق موضوعه وحينئذ كيف يعقل ان يتعلق الوجوب الفعلي بالواجب الاستقبالي ولكن لايخفى مافيه أولا نمنع جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وثانياً نمنع رجوع القيد الى ناحية الموضوع وثالثاً ان ذلك مبني على بطلان الشرط المتأخر وقد عرفت امكانه على التفصيل المتقدم وتحقيق المقام على وجه يصح تثليث الاقسام ويندفع به الاشكال بحذافيره يبنى على مقدمتين الأولى ان القيود والمقدمات للمطلوب تختلف على نحوين فتارة تكون المقدمة لها دخل في الاتصاف بالمصلحة كما في المثال الخارجي ان اتصاف الاسهال في اصلاح المزاج لايكون إلا بعد حصول المرض فالمرض له دخل باتصاف الاسهال بصلاح المزاج فتكون مثل هذه المقدمة مقدمة للواجب المشروط وتسمى بمقدمة الاحتياج وأخرى تكون المقدمة لها دخل في ترتب الاسهال وحصوله فتكون مثل هذه المقدمة مقدمة الواجب المطلق وتسمى بمقدمة المحتاج اليه كشرب السقمونيا فانه له دخل في ترتب الاسهال وحصوله والفارق بين النحوين من المقدمة بحسب الارادة فان

المقدمة الاولى خارجة عن حيز الارادة مع مبادئها قطعاً ضرورة ان الارادة مع مبادئها لا تتعلق بالمرض ولا يكون محبوبا إلا إذا كان طريقاً الى تحصيل أمر اهم نعم ربما كان طلبه محبوبا لأجل الاعتذار عن شيء يصده المرض عنه فحينئذ يكون المرض محبوبا فلا تكون المقدمة مطلوبة بنفسها كحب الأنسان للمولود فأنه يحب أن يولد له مولود مع انه اذا ولد له مولود لابد له من القيام بوظائف التكليف المتوجهة الى الآباء من الانفاق وغيره مما يحتاج في تعيشه وتربيته ولكن مثل هذه المقدمة قد تتفق وبالجملة ان هذه المقدمات التي ذكرناها هو حصولها من باب الاتفاق بخلاف المقدمة الثانية فان تحصيلها دائمي فان من ابتلى من باب الاتفاق بالمرض فلا ينفك منه ارادة السقمونيا فبهذا الذي ذكرناه اتضح منه تثليث الاقسام وبيانه ان القيود ان كانت من قيود الاحتياج كانت خارجة من حيز الارادة ومبادئها وكانت من الواجب المشروط وان كانت تلك القيود قيوداً لوجود المحتاج اليه فان كانت تلك القيود التي هي المحتاج اليه سابقة على الفعل فمعلق وإلا فمنجز وظهر مما ذكرناه خروج قيود الأحتياج عن الارادة ومبادئها من الشوق والرغبة والحب والميل وظهر لك ايضا ان هذه القيود لايعقل أخذها في موضوع الحكم ومتعلقه لان موضوع الحكم ماتعلقت به تلك الارادة وقد عرفت عدم أخذه في متعلقات الارادة فالحكم قد تعلق بالذات التي هي توأم مع القيد على نحو خروج القيد والمقيد .

المقدمة الثانية : ان الطبيعة لها اعتباران من اللحاظ فتارة تلاحظ الطبيعة مقيدة باللحاظ الذهني وهو المعبر عنه عند الحكماء بالتحلية وتارة تلاحظ الطبيعة معراة عن كل شيء حتى عن ذلك اللحاظ الذهني وان كانت ملحوظة بالذهن

وهو المعبر عنه بالتخلية وتكون تحليتها عين تخليتها وبهذا الاعتبار تارة تكون بالنسبة لما في الخارج ترى غير الخارج بنحو يكون بينهما أثنينية وأخرى ترى عين الخارج بأن يكون لحاظها آلة لما في الخارج وعلى النحو الثاني تتعلق بها الاوامر على ماسيأتي إنشاء الله تعالى بيانه في مبحث تعلق الاوامر بالطبايع وبالافراد لان الوجود الخارجي لايكون هو المطلوب اذ هو ظرف للسقوط ولا يعقل تعلق الاوامر به وإلا لزم تحصيل الحاصل ولازم ذلك أن يكون الذي هو في حيز الامر هو الطبيعة الحاكية عما في الخارج وتتحد معه بنحو من الاتحـــاد

ان قلت تعلق الاوامر بشيء يتبع وجود المصلحة فيه التي لامزاحم لها ومع تعلق الامر بالطبيعة التي هي المقصود لامصلحة فيها وانما المصلحة في الوجود الخارجي لا في الوجود الذهني قلت ان متعلق الامر لما كان متحداً مع ما في الخارج بنحو المرآت مع المرئي فحينئذ يسري وصف أحدهما الآخر لما بينهما من الاتحـــاد فالمصلحة وإن كانت قائمة بما في الخارج إلا انه لما كان مافي الذهن يحكي عما في الخارج ومتحد معه بنحو من الاتحاد سرى وصف مافي الخارج الى مافي الذهن فالطبيعة ايضاً تكون موصوفة بذلك من غير فرق بين تعلق الحكم بنفس الطبيعة أو تكون شرطاً لمتعلق الحكم كالاستطاعة فانها تعتبر شرطاً بلحاظ الوجود الذهني المتحد مع مافي الخارج الذي له الدخل في اتصاف الحكم بالمصلحة ولذا صح تعلق الارادة فعلا بها من غير حاجة الى تحقق الاستطاعة الخارجية اذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجب لما كانت مقدماته مقدمة الاحتياج وكانت خارجة عن حيز الارادة مع مبادئها إلا اذا كانت من باب الاتفاق محبوبة لغرض من الأغراض إلا ان القوم لما بنوا على حصر المقدمات في ترتب المحتاج اليه اشكل عليهم الحال

في بعض المقدمات التي هي غير مقدورة وان كانت خارجة عن حيز الارادة إلا انها باقية تحت مبادئها ومنشأ ذلك هو اعتبار القدرة في صحة توجه الخطاب وبما ان الخطاب معلق على أمر غير مقدور كالوقت مثلا في وجوب الصلاة لا يصح توجه الخطاب قبل الوقت ولكنك قد عرفت ان المعتبر في صحة توجه التكليف هو القدرة عليه في ظرف الايجاب وهذه القدرة متحققة في المطلق والمنجز وحينئذ فبما ان المقدمات لها الدخل في وجود الواجب فتكون كل واحدة منها لها نصيب في وجوبه فمع كونها مقدورة تجب ويكون وجوبها من ناحية تلك المقدمة بأن يسد باب من ابواب انعدامه فيصح التثليث بالامر الذي يكون بعض مقدماته مقدوراً وان كان بعضها غير مقدور لان المكلف يتمكن من بعض التحصيل وبالاتيان بتلك المقدمات المقدورة فيتمكن من امتثال خطاب المعلق قبل تحقق قيده بأتيان بعض المقدمات المفوتة وغيرها كما ان في المنجز لو كان له مقدمات ففي كل مقدمة يتوقف عليها وجوده فتتصف بالوجوب لوجود ملاكه الذي هو بأتيان كل واحد منها ينسد باب انعدام الواجب المنجز وبالجملة حال المعلق من هذه الجهة حال المنجز من غير فرق بينهما ولذا قلنا بأن المقدمات المفوتة بالواجب المشروط يجب الاتيان بها مع تقدمها على شرط الوجوب لتحقق الارادة التي هي منوطة بحصول المعلق وهي تقتضي وجوب تحصيل المقدمات المطلقة بالاضافة الى الواجب المشروط فان العقل انما يمنع السراية في المقدمات الوجوبية في الواجب المشروط دون المقدمات الوجودية فان من علم بحصول الاستطاعة فيما بعد مع ان حجه يتوقف وجوداً على تحصيل مقدمات متقدمة على شرط الوجوب الذي هو الاستطاعة فانه يجب تحصيل تلك المقدمات ان قلت ان تلك المقدمات انما يترشح الوجوب اليها بعد وجوب

ذيها ومع فرض عدم تحقق المقدمة الوجوبية لذيها فلا يتصف ذوها بالوجوب فكيف تتصف المقدمات الوجودية لذيها حينئذ بالوجوب قلت هذا مسلم لو كان الوجوب في الحج مثلا موقوفا على وجود الاستطاعة الخارجية ولكنك قد عرفت ان الوجوب فيه متوقف على الوجود اللحاظي الذي هو مرآة لما في الخارج فالحاكم اذا علم انطباق الصور الذهنية على ما في الخارج تكون على نحوين نحو بعبارة التعليق كقولك حج ان استطعت ونحو بعبارة التنجيز كما لو قال حج ولا اشكال في مثل هذه الصورة ان حكمه سابق على حصول الاستطاعة الخارجية فيترشح على المقدمات الحاصلة قبل الاستطاعة وجوب واما اذا علم بعدم انطباقها على ما في الخارج بأن علم عدم تحقق الاستطاعة الخارجية فلا اشكال في عدم السراية الى تلك المقدمات لأن المقصود فيها التوصل الى حصول المطلوب النفسي وبعد العلم بارتفاع المطلوب النفسي فكيف تسري المطلوبية الى تلك المقدمات إلا أن يكون الموضوع اخذ على نحو الشرط الفرضي لا على نحو كونه آليا الى ما في الخارج ومرآتا بأزائه في الخارج مثلا ان كنت مولاك فافعل كذا والمقصود افرضني مولاك وافعل كذلك ففي هذه الصورة يسري الوجوب الى المقدمات مطلقا أي سواء علم بالانطباق ام لم يعلم لان الشرط في الحقيقة لم يعتبر له واقعية بل على نحو الفرضية وفرضيته قد حصلت فيترتب الحكم عليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الارادة الفعلية تكون باعثة على الترشح الى مقدمات الوجود سواء أكانت قبل شرط الوجوب ام متأخرة عنه غاية الامر ان كان الشرط فرضياً يكون الترشح عليها مطلقاً وان كانت على نحو الآلية والطريقية يكون الترشح في صورة العلم بالانطباق فلا وجه لما التزمه بعض من انكر الواجب المعلق كما انه على ما اخترناه في الواجب

المشروط لا يرد الاشكال بالنسبة الى المقدمات المفوتة التي يجب تحصيلها قبل شرط الوجوب كما ان بعضهم أراد الفرار عن الاشكال بالنسبة الى بعض ما تسالموا على تحصيل مقدماته السابقة على زمان الوجوب كالغسل بالليل لصيام الغد مع ان الواجب كالوجوب فى الغد بتقريب ان الغسل مقدمة للصيام في زمان سابق عليه ولم يجب الا في زمان متأخر فكيف يجب الغسل الذي هو سابق على الصيام لذلك التجأ الى تأسيس واجب معلق وفسره بما كان زمان الوجوب مقدما على زمان الواجب لكي تجب مقدماته الوجودية كالغسل مثلا لو لم يأت به المكلف لفات الواجب المسمى ذلك بالمقدمات المفوتة كما ان المنكرين الواجب المعلق يدفعون الاشكال المذكور بالالتزام بالوجوب العقلي من باب قبح تفويت الغرض أو من باب الوجوب النفسي التهيؤي وسيأتي انشاء الله ان في كلا الامرين نظر وأما نحن ففى سعة من ذلك لما عرفته من ان الارادة المقرونة بالمحبة والشوق فعلية وان لم تكن الارادة الفاعلية متحققة فلذا تجب تلك المقدمات الوجودية من جهة فعلية الارادة المستتبعة لفعلية الوجوب من غير فرق في اقسام الواجب من المشروط والمعلق والمنجز فتجب جميع المقدمات الوجودية واما فيما لو علق عليه الواجب أو شرط به الوجوب فلا يجب تحصيل تلك المقدمات من غير فرق بين أن تكون مقدورة أو غير مقدورة كما لا يفرق بالنسبة الى الآثار والثمرة بين المختار والمشهور .

إن قلت على ما اخترته يلزم انه لو علم المكلف قبل الوقت بعدم تحصيل الماء بعد الوقت يجب عليه الطهارة قبل الوقت لأنه من المقدمة الواجبة المفوتة وعلى ماذكرت يجب تحصيلها والحال انه من المتسالم عند الاصحاب عدم تحصيل مثل هـذه الطهارة .

قلت مقتضى قوله (ع) : (اذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) هو أن ابتداء الاتيان بالطهارة من دخول الوقت وقد عرفت انه يجب الاتيان بالمقدمات فيما اذا لم يتعلق على امر متوقع كما في المقام على انه لو سلم ففي مثل هذه المقدمة لايجب الاتيان بها لورودها بالنص على خلاف القاعدة المستفادة من القضية الشرطية فيجب العمل بها تعبداً .

ان قلت على هذا ان الطهارة المأتي بها قبل الوقت لاتتصف بالمقدمية فلا يستباح بها الدخول في الصلاة من غير فرق بين قصد التوصل بهذه الطهارة الى الصلاة او لغاية اخرى كمس كتابة القرآن مع انه لا يلتزم به أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم وقد أجاب بعض أهل العصر بما حاصله ان الرواية المذكورة لم تدل الا على ان زمان الوجوب بعد دخول الوقت ولم تدل على ان ابتداء المقدمية من ذلك الحين ولكن لايخفى ان دلالتها على كون زمان الوجوب بعد دخول الوقت ولازمه ان يكون ابتداء المقدمية من ذلك الحين إذ لو لم يكن كذلك لكان يكتفى بمطلق الطهارة ليسري اليه الوجوب على ماعرفت منا سابقاً ان المقدمات الوجودية تجب قبل زمان الواجب ولا تقتضي الاعادة وبالجملة دلالة الرواية على ان ابتداء المقدمية من دخول الوقت بالدلالة الالتزامية فلذا يجب الخروج عما ذكرنا من القاعدة المستفادة من القضايا الشرطية فالحق في الجواب عن ذلك ان يقال بأن الطهارة في ذلك الحين لاتتصف بالمقدمية لأن الطهارة المأتي بها لغاية اخرى ليست مقدمة للصلاة بل المقدمة لها هي الطهارة الباقية بعد الوقت المقارنة لزمان الصلاة ودعوى انه يجب حفظ تلك الطهارة بعد حصولها قبل الوقت ممنوعة لأن مقدميتها لم تؤخذ على سبيل الاطلاق بل اخذت على نحو لو حصلت من باب الاتفاق فلذا تسالم

الأصحاب على عدم وجوب حفظ الطهارة المائية قبل الوقت وبالجملة ان لوحظ ماتسالم عليه الأصحاب من جواز تفويت الطهارة المائية قبل الوقت ولوحظ قوله (ع) : (اذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور وقوله (ع) (لاصلاة إلا بطهور) يفهم أن للصلاة مقدمتين طهارة حادثة بعد الوقت وطهارة باقية من الوضوء الحاصل قبل الوقت وهذه ليست متصفة بالمقدمة ولا يجب تحصيلها قبل دخول الوقت كما لايجب المحافظة عليها بل ربما يقال أن مفهوم قوله (ع) (اذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور عدم مقدمية الطهارة قبل الوقت اللهم إلا أن يقال بأن دعوى ذلك على الاطلاق ممنوعة اذ ذلك يسلم لو قصد الاتيان بها قبل الوقت بداع الصلاة واما اولم يأت بها بذلك الداعي فنمنع دلالة المفهوم بمقتضى قوله (ع) (لاصلاة إلا بطهور) نعم قد يقال بمنع الاطلاق لعدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم إذ مفادها توقف الصلاة على الطهارة فقط من دون تعرض لكون وجوب الصلاة على جميع التقادير أو على تقدير خاص ، وبعبارة أخرى إن الاشكال على المختار من لزوم وجوب الوضوء قبل الوقت بالوجوب التعييني فيما لو علم المكلف بعجزه عنه في الوقت أو بالوجوب التخييري فيما لو علم باستمرار تمكنه منه في الوقت مع ان الاجماع منعقد على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت للصلاة الواجبة فيه بل على عدم مشروعيته لها في غير محله لما عرفت من ان المستفاد من قوله : (ع) (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) المؤيد بالأتفاق المذكور هو عدم تحقق المصلحة الغيرية في الوضوء السابق على الوقت الذي هو ملاك المقدمية . نعم يستكشف من تسالم الأصحاب على تحقق المصلحة الغيرية فيما او أتى بالوضوء لغاية اخرى مشروطة واستمر الى مابعد الوقت وحينئذ

تتصف بالمقدمية وأما بالنسبة الى ماقبل الوقت فهو كسائر الوضوآت يجوز نقضه كما يجوز نقض غيره ولولا ذلك لقلنا بوجوبه قبـــل الوقت نظير سائر المقدمات الوجودية من غير فرق بين كونها من المقدمات المفوتة وبين غيرها . غاية الامر فى المفوتة تجب تعييناً وفي غيرها تجب تخييراً كما انه لايفرق بين كون المقدمات من قبيل وجوب التعلم وبين غيره فيجب تعييناً ان كان ترك التعلم يوجب تفويت الواجب بعجزه عن امتثاله ، واما اذا لم يوجب العجز عن الامتثــال بل كان ممكناً ولو بطريق الاحتياط فيجب التعلم تخييراً هذا على المختار واما على المشهور فيجب التعلم من باب الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار فما عن بعض الاعاظم (قدس سره) من أن وجوب التعلم ليس من المقدمات المفوتة ولذا تمسك في وجوبه بقاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل ولم يتمسك بقاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار محل نظر لما عرفت من ان ترك التعلم تارة يوجب العجز عن الامتثال ويكون من المقدمات المفوتة فعلى المختار تجب تعييناً وعلى المشهور تجب من باب الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار ، واخرى لايوجب تركه العجز عن الامتثال بل يمكن امتثالها ولو بطريق الاحتياط فلا تكون حينئذ من المقدمات المفوتة فعلى المختار تجب تخييراً وعلى المشهور لاتجب أصلا .

وينبغي التنبيه على أمور (الاول) ان ظاهر القضية الشرطية هو رجوع القيد الى الهيئة ولذا التزم المشهور بهذا الظهور وجعل القيد من قيود الهيئة إلا أن من يرجع الواجب المشروط الى المعلق كما هو المنسوب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) أو من ينكر الواجب المعلق كما يدعيه بعض من تأخر لابد له من صرف الظهور الى إرجاع القيد الى المادة على الاول والمادة المنتسبة على الثاني لجهتين : الاولى أن مفاد الهيئة معنى حرفي وهو جزئي غير قابل لارجاع القيد

اليه لعدم اطلاق فيه لكي يصلح للتقييد . الثانية ان معاني الحروف معان مغفول عنها لكونها ملحوظة باللحاظ الآلي ولا يصح ارجاع القيد الى ما هو كذلك اذ لازمه ملاحظته باللحاظ الاستقلالي ولكن لايخفى مافيهما .

أما عن الاولى فلأن معاني الحروف على ماعرفت منا سابقا انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام فهي كلية صالحة للتقييد ولو سلم بأنها جزئيات فحينئذ يمنع تقييدها من حيث الافراد وأما بالنسبة الى الاحوال فلا مانع من تقييدها من تلك الحيثية ، كما انه لامانع من إطلاقها من تلك الجهة ، واما عن الثانية فقد عرفت منا سابقاً بأن معاني الحروف من خصوصيات المعنى الاسمي ومع كونها كذلك كيف تكون مما يغفل عنها مع انها معان مقصودة بالافادة ولذا صححنا إرجاع القيد الى الهيئة التي هي من المعاني الحرفية من دون حاجة الى ارجاعها الى المادة فراراً عن ذلك أو إرجاعها الى المادة المنتسبة فراراً من الالتزام بالواجب المعلق مع انه يرد على الاخير ان الانتساب معنى حرفي وارجاع القيد الى المادة المقيدة بالمعنى الحرفي في الحقيقة تقييد للمعنى الحرفي ان جعل المقيد نفس الانتساب ، وان جعل المقيد نفس المادة التي هي توأم مع القيد فيكون من الواجب المعلق الذي لايقول به هذا القائل وكيف يلتزم بعدم تحقق الواجب المعلق مع تحققه بالتكليف بالاجزاء التدريجية فأن الجزء الثاني منها يكون التكليف به فعلياً عند امتثال الجزء الاول مع كون الواجب وهو الجزء الثاني مستقبلا والالتزام بالفعلية التدريجية في مقام الامتثال التدريجي في غير محله إذ لازم ذلك انا لو شككنا في جزء غير الجزء الأخير يكون من الشك في التكليف مثلا لو شككنا في اعتبار جلسة الاستراحة في الركعة الاولى او الثالثة فمع جريان البراءة عن وجوبها ترتفع

فعلية التكليف بها وحينئذ نشك في فعلية باقي الاجزاء للشك في توجه الخطاب بالباقي مع انه من الواضح فساده .

ودعوى ان الجزء الواقع بعد الجزء المشكوك يكون منجزاً بمجرد جريان البراءة السابقة وتنجزه مساوق لفعليته ففي غير محلها ، إذ ذلك يلزم ان تكون مثبتاتها حجة على ان التنجيز انما يتأتى بعد الفراغ من الجزء السابق فمع الشك في اعتباره يوجب الشك في توجه الخطاب للجزء اللاحق مع انه من الواضح ان التكليف بالاجزاء التي يحصل امتثالها بالتدريج يكون فعلياً قبل تحقق الاجزاء وعليه فلا بد من الالتزام بالواجب المعلق أو بالشرط المتأخر كما لا يخفى .

التنبيه الثاني انك قد عرفت ان الارادة التشريعية على نهج الارادة التكوينية تتحقق مع ان موضوعها لم يتحقق فلذا تكون فعلية قبله فتجب المقدمات الوجودية باسرها من غير فرق بين كونها مفوتة أو غير مفوتة غاية الامر ان كانت مفوتة تجب تعييناً وان كانت غير مفوتة تجب تخييراً فعليه لو جاء نص من الشارع على وجوب بعض المقدمات يحمل على الوجوب الغيري ويستكشف من ذلك وجود مصلحة غيرية بمتعلقه ، وحينئذ يكون نص الشارع على طبق القاعدة إلا ان بعضهم أراد الفرار عن ذلك بتأسيس واجب نفسي تهيؤي وجعله عبارة عما تكون الارادة نفسية متحققة في متعلقه من دون تحقق مبادئها فقال في مقام التقسيم ان الواجب أما غيري أو نفسي ، والنفسي أما تهيؤي وأما غير تهيؤي ، لان الارادة ان كانت مع مبادئها غيرية فالواجب غيري ، وان كانت الارادة نفسية مع مبادئها فنفسي ، وان كانت الارادة نفسية دون مبادئها فهو نفسي تهيؤي وجعل المقدمات التي تجب قبل ذيها من الواجب النفسي التهيؤي ، ولكن لا يخفى

مافيه لأن الارادة ان اعتبرت مقارنة للعمل فالمقدمات تكون خارجة عن حيز الارادة لاعتبار مقارنتها له سواء كانت المقدمات قبل وقت العمل او بعده ، فلذا لاتتصف المقدمات حينئذ بالوجوب الغيري ، وان اعتبرت غير مقارنة للعمل فالمقدمات كلها تتصف بالوجوب الغيري من غير فرق بينما كان منها قبل الوقت او بعـــده .

فعليه الواجب النفسي هو القسم الأول وحينئذ ينحصر في الواجب النفسي غير التهيؤي على ان المصلحة المتحققة في المقدمات التي صارت ملا كا للوجوب التهيؤي انما هي عبارة عن التهيؤ الواجب النفسي وهذه المصلحة ليست ملا كا للوجوب الغيري الذي هو عبارة عن التهيؤ لعمل الواجب النفسي ، فلا معنى لجعل الوجوب الغيري وجوبا نفسياً تهيوئياً . وبالجملة الواجب اما غيري أو نفسي وليس لنا قسم ثالث يقال له واجب تهيؤي .

هذا بناء على ماهو المختار من ان المراد من الارادة الانقداح نحو الشيء ولو كان مع الواسطة ؛ واما بناء على غير المختار من عدم جواز تفكيك الارادة عن المراد فلا معنى لهذا التقسيم ايضاً كما انه لامعنى لهذا التقسيم لو رجع الى مرتبة الارادة أو مرتبة الاشتياق إذ لامعنى للاشتياق الى الشيء مقدمة للغير ألهم إلا ان يقال أنه يمكن هذا التقسيم أي تقسيم الواجب الى النفسي غير التهيؤي والتهيؤي والغيري بالنسبة الى مرتبة التحميل والابراز لأن ابراز الارادة اما ان يكون بالتهيؤ الى توجه خطاب آخر فتهيؤي وان كان ابراز الارادة للتوصل الى وجود واجب آخر فغيري وإلا فنفسي ولـكن لايخفى ان التقسيم لورجع الى مقام التحميل والابراز ينبغي التفصيل بين المقدمات الشرعية والمقدمات العقلية حيث

ان المقدمات العقلية ليس فيها بعث وخطاب بخلاف الشرعية الا ان يدعى ان في العقلية منها بعثاً حيث ان البعث لايختص بالدلالة المطابقية بل يشمل حتى الدلالة الالتزامية فيتحقق الانبعاث نحو الشيء ولكن يمكن منع هذه الدعوى بعدم تحقق الدلالة الالتزامية للبعث نحو الشيء وكيف كان فالمشهور جعلوا التقسيم راجعاً الى واقع الارادة فلذا لامعنى لتثليث الاقسام عندهم ولذا دفعوا الاشكال المذكور بقاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار وبهذه القاعدة أوجبوا الاتيان بالمقدمات المفوتة وحاصلها ان المكلف اذا علم بتحقق شرط الواجب فى المستقبل وبتعلق التكليف بالفعل الواجب المشتمل على مصلحة في ظرف متأخر فالعقل يحكم بالاحتفاظ بالقدرة عليه لامتثال ذلك التكليف فى ظرفه كما هو شأن العقلاء في معاملاتهم الراجعة لانفسهم كما لو علموا بأن في الزمان المستقبل تكون لهم مصلحة تتعلق ببعض الأمور فلذا يلزمون انفسهم بالاحتفاظ بما يتمكنون من ايجاد تلك الامور ومع عدم وجدانهم لبعض مايحصل لهم التمكن من السعي الى ايجاده قبل مجيء زمان ذلك الفعل وهكذا بالنسبة الى بعض الامور المشتملة على مفسدة يعلم ابتلائهم بها بعد برهة من الزمن فتجدهم يحصلون على اشياء لمكافحة تلك المفاسد لكي لايبتلوا بها واذا كان هذا شأن العقلاء في تحصيل مصالحهم المترقبة ودفع تلك المفاسد المتأخرة فليكن كذلك بالنسبة الى مصالح الشارع فيجب على من علم بتوجه الخطاب اليه في الزمن المتأخر الاحتفاظ بتلك القدرة على اتيان تلك الافعال المشتملة على المصالح ولذا يحكم العقل بأتيان المقدمات المفوتة قبل حصول شرط الواجب احتفاظاً بالقدرة على اتيان الواجب في ظرفه ولازم ذلك استحقاق العقاب عند تركها لتقصيره بعدم اتيان مايوجب تفويت الواجب ولكن لايخفى

أن ذلك مسلم لو كان التكليف بالواجب متحققاً لكي يوجب عدم الاتيان بالمقدمة تفويت الواجب ويكون مقصراً بأعتبار عدم الاتيان بالمقدمات ويعاقب على عدم اتيان الواجب بتقصيره ولا ينافي ذلك ان يكون ممتنعاً اذا متناعه بالاختيار ، واما اذا لم يكن التكليف بالواجب متحققاً وكان مشروطاً بأمر متأخر فمن عدم اتيان المكلف بما يوجب التفويت لا يعد مقصراً اذ عند حصول الشرط فى الزمان المتأخر لايتوجه الخطاب اليه لعدم قدرته عليه ولا يكون من الممتنع بالاختيار على ان المستفاد من القاعدة أن يكون التفويت عن تقصير فلو كان ذلك يثبت بهذه القاعدة لزم الدور الواضح البطلان مضافا الى ان هذه القاعدة لاتشمل صورة الجهل لعدم توجه الخطاب حينئذ عند حصول الشرط فلو توقف معه لزم قبح العقاب من دون بيان وبهذا الملاك يجري في صورة العلم اذ علم المكلف بأنه سيخاطب لايصير بيانا فعلياً لكي يجب حفظ القدرة .

وعليه فليس فى البين مايوجب تحصيل المقدمات المفوتة سوى ماقلنا بأن الارادة بالنسبة الى الاحكام الشرعية فعلية قبل حصول الشرط بمعنى أن البعث نحو المقدمة هو حفظ وجود الواجب من ناحية تلك المقدمة على ما عرفت منا سابقاً

التنبيه الثالث انه لوتردد الواجب بين كونه معلقاً او منجزاً بمعنى انه قد علم بتقييد الواجب وشك فى اعتباره بنحو يكون اعتباره لوحصل من باب الاتفاق فيكون من المعلق او يعتبر قيداً للواجب بنحو يجب تحصيله فلا اشكال فى عدم جواز التمسك بالاطلاق للعلم بتقييد الواجب إلا انه وقع الشك في كيفية تقييده هل هو على نحو يجب تحصيله أم لا فحينئذ يرجع الشك في وجوب التحصيل الى الشك فى التكليف فيكون ذلك من موارد جريان البراءة .

(النفسى والغيرى)

المبحث الثالث ينقسم الواجب الى الواجب النفسي والواجب الغيري وعرف الاول بما كان ايجابه لنفسه لا للتوصل به الى غيره وعرف الثاني بما كان ايجابه للغير لا لنفسه واورد على ذلك طرداً وعكساً لخروج اكثر الواجبات ان لم نقل كلها كالصلاه والصيام وغيرهما من الواجبات النفسية ودخولها فى الواجبات الغيرية لأن الواجبات النفسية بأسرها شرعية كانت ام عرفية ليس المقصود منها والمطلوب حقيقة إلا التوصل بها الى شيء آخر .

أما الواجبات الشرعية . فالمطلوب الحقيقى هو المعرفه كما دلت على ذلك الآية الشريفة) (ماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والمراد بالعبادة هي المعرفة على ماذكرت التفاسير ، واما فى العرفيات فالمقصود الحقيقي فيها هي استراحة النفس والحق فى الجواب عن هذا الاشكال يتوقف على معرفة الوجوب فنقول الوجوب بمعنى اللزوم واللابدية وهذا هو معنى الوجوب في التكوينيات فى مقابل الامتناع فيها لأن الشيء اذا وجب وجوده في الخارج بمعنى انه حصلت علته التامة فلذا يلزم وجوده هذا فى التكوينيات وفى الشرعيات المراد من الوجوب هو ذلك الوجوب ولكن يفترق عنه بأن ذلك وجوب حقيقى وهذا بنحو من الادعاء لوجود مقتضيه مثلا نفس خطاب الشارع مقتضى الوجود ويحتاج الى ضم ارادة العبد واختياره بالطاعة فاذا حكم العقل بلزوم الاطاعة وحرمة المخالفة فكأن ذلك

الشيء قد وجدت تمام علته ولكن بنحو من الادعاء وبنحو من التنزيل فينتزع من ذلك الوجوب أي من مقام ابراز الارادة وظهورهـا الوجوب لان العقل يحكم بوجوب الشيء بعد ابراز تلك الارادة .

وبالجملة الوجوب منتزع من مقام التحميل ومقام الابراز والظهور لتلك الارادة لامن مقام واقع الارادة وإلا فظاهر ان واقع الارادة غيري وحينئذ فان كان ابراز الطلب بنحو التوصل به الى واجب فغيري وإلا فنفسي والى ماذكرنا يرجع ماذكره الاستاذ (قدس سره) فى الكفاية ما لفظه (وحيث كان طلب شيء وايجابه لايكاد يكون بلاداع فان كان الداعي فيه هو التوصل به الى واجب لايكاد يمكن التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيري وإلا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى او محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه كاكثر الواجبات من العبادات والتوصليات) الا ان الاستاذ قد أورد على هذا بقوله (ولكن لايخفى ان الداعي لو كان محبوبا ..الخ) ولكنك قد عرفت ان اندفاع هذا الايراد مبني على واقع الارادة في حين ان التقسيم راجع الى بروز الارادة وليس راجعاً الى واقعها وحيث تخيل رجوع التقسيم الى واقع الارادة توجه عليه ذلك الايراد ولذا تصدى الاستاد لدفعه فقال (فالاولى ان يقال ان الاثر المترتب عليه وان كان لازما . الخ) ماملخصه ان ترتب الفائدة على الواجب يجعله متعنونا بعنوان حسن ويستقل العقل بالمدح على الموافقة والذم على المخالفة وكان بهذا العنوان الحسن متعلقاً للايجاب وتعلقه بما هو كذلك لاينافي كونه واقعا مطلوبا غيريا بخلاف الواجب الغيري فانه متمحض للايجاب بالغير وكونه على نحو المقدمية فعلى هذا يندفـع ذلك الايراد ولكن لايخفى مافيه اولا انه منقوض

بالواجبات النفسية العرفية مثل اسقني فانه لم يكن فيه عنوان حسن ومصلحة إلا للتوصل به الى استراحة النفس والحال انه لااشكال في كونه واجباً نفسياً .

وثانياً ان الاوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات النفسية مثل الصلاة والصيام والحج ونحو ذلك مما هو عبادة فعلى مختار الاستاد (قدس سره) ان القربة معتبرة فى الغرض وغير معتبرة في المأمور به فيكون في هذه العبادات جهة توصلية الى الغرض المشتمل على قصد القربة فترتب الغرض على الواجب يجعله حسناً فيوجب تعلق الوجوب بافعليه يكون في مقام الترك العقاب على ترك الغرض المشتمل على قصد القربة وعقابه على ترك الصلاة المعنونة بعنوان حسن حيث لااشكال انه لاعقوبة الا واحدة مترتبة على ترك الصلاة فقط .

إن قلت الفوائد لاتتبع العقوبات (قلت) هذا مسلم في الفوائد التى لم تكن لازمة التحصيل لامثل مانحن فيه فانه لما اخذ قصد التقرب فى الغرض صارت الفائدة واجبة التحصيل فبتركها يترتب العقاب . نعم لولم يؤخذ قصد القربة فى الغرض وجوزنا اخذه فى المأمور به ترتب عقاب واحد لانه حينئذ تكون الفائدة غير لازمة التحصيل لعدم اخذ قصد القربة فيها . واما لو شك فى ذلك فيرجع الشك الى كونها لازمة التحصيل فلا يجب مراعاتها لحصول الشك فى ذلك فلا يستحق العقوبة على التفويت . هذا كله لو علم كون الواجبات نفسية او غيرية واما لوشك فى واجب انه نفسي او غيري فان كان هناك اطلاق يقتضي كونه نفسياً لما هو معلوم ان الوجوب الغيري يحتاج الى مؤنة زائدة فبدليل الاطلاق ينفى تلك المؤنة . ودعوى انه لا يصح التمسك بالاطلاق لأن الوجوب النفسي او الغيري من مفاد الهيئة ولا اطلاق فيها لكونها معنى حرفيا وهو جزئي غير

قابل للاطلاق على انه مما يغفل عنه وهو غير صالح للتقييد ممنوعة لما عرفت منا سابقاً بأن المعاني الحرفية كلية ومن خصوصيات المعانى الأسمية المقصودة بالافادة وبذلك يصلح للاطلاق والتقييد وان لم يكن هناك اطلاق فالمرجع هو الاشتغال فيما لو علم بفعلية التكليف النفسي كالتكليف بالصلاة والشك في وجوب الطهارة انه لنفسه أو لغيره فيجب الاتيان بالطهارة فى وقت الصلاة للعلم بوجوبها اما نفسياً أو غيريا وجريان البراءة فيما اذا لم يعلم بفعلية الخطاب كما لو شك في الطهارة قبل وقت الصلاة انها واجبة بالوجوب الغيري أو بالوجوب النفسي . وأما لو شك فى كون مايأتي به نفسياً او غيريا وعلى تقدير كونه غيريا يكون المقيد واجباً فعليـاً فالظاهر انه يجب الاتيان به ويكون من قبيل الاقل والاكثر فان الاقل يجب الاتيان به وان كان مردداً بين كونه نفسياً أو غيريا ، وتجري البراءة في الاكثر ثم لايخفى ان الداعى الى ارتكاب هذا التقسيم هو ابطال الثمرة التي رتبوها على القول بوجوب المقدمة وعدم وجوبها ، فعلى القول بوجوبها يحصل بتركها عقوبتان وعلى الثاني عقوبة واحدة صرح بذلك اكثر المحققين وازاد المتأخرون ابطال تلك الثمرة فقسموا الواجب الى قسمين فكأنهم يقولون لاملازمة بين وجوب شيء وبين استحقاق العقوبة وانما ذلك فى الواجبات النفسية دون الغيرية ولكن لايخفى ان ذلك على خلاف التحقيق عند من له النظر الدقيق لان مناط الاستحقاق في العقوبات على الطغيان واظهار المعصية وذلك ان مايحصل من العصيان من حين ترك المقدمة فان من رمى رجلا وبعد ساعة يصل له السهم ويقتل فهل ترى العقلاء ينتظرون الوصول لكي يذموه بل بمجرد رميه يذمونه ويقبحونه وللمولى ان يعاقبه لأنه اظهر المعصية واظهر الطغيان على المولى وسيأتي بيان ذلك فى مسئلة

التجري انشـــاء الله تعالى .

ان قلت اذا كان حين ترك المقدمة يعاقب فيقتضي ان يكون هناك عقوبتان عقوبة على ترك المقدمة وعقوبة على ترك ذيها ولازم ذلك ان تتعدد العقوبات على المقدمات المتعددة ولا اشكال في بطلان ذلك .

قلت ان مرحلة تعدد العقوبة واتحادها تابعة لتعدد الغرض واتحاده ، واذا كانت المقدمات متعددة والغرض واحد يعاقب عقوبة واحدة لانه فوت غرضاً واحداً ، ولو كانت مقدمة واحدة ولها غرضان يعاقب عقوبتين لانه فوت غرضين

ان قلت اذا كانت وحدة العقوبة وتعددها تابعة لتعدد الغرض ووحدته فيلزم ان يكون التارك للشريعة كلها يقتضي ان يعاقب عقوبة واحدة لأن الغرض من كل الشريعة واحد وهو المعرفة بمقتضى الآية .

قلت ان المعرفة لم تجعل غرضاً للاوامر الشرعية بل جعلت لخلق الجن والانس ، ولو سلم فيمكن ان تكون المعرفة جعلت غرضاً في الجملة للتكاليف ولكن كل مرتبة من المعرفة تكون غرضا واحداً من التكاليف . مثلا يكون الغرض من الوضوء مرتبة من المعرفة غير المرتبة التي هي غرض من التكاليف بالصلاة

وبالجملة ان الوجدان شاهد على ان استحقاق العقاب على من اظهر المعصية واظهر التجري على المولى وان التعدد والاتحاد ملاكهما وحدة الغرض وتعدده كما تجد ان المولى لو أمر باتيان المـاء لرفـــع العطش والعبد يعلم ان هذا المـاء فيه سم ، فلو جاء العبد به الى المولى استحق العقوبة بتفويت الغرض فالحق في المسئلة أن يقال ان الواجبات الغيرية كالواجبات النفسية ، فكما ان الواجبات النفسية يستحق على فعلها الثواب وعلى تركها العقاب فكذلك الواجبات الغيرية لأن

الواجبات الغيرية ينطبق عليها بالاتيان عنوان الانقياد ، وعلى الترك من حينه ينطبق عليه انه اظهر المعصية على المولى واظهر الطغيان فتجرى وعصى كما لايخفى

ينبغي التنبيه على امرين

الأول لاريب في ترتب الثواب على امتثال الواجبات النفسية وموافقتها سواء قلنا بأنه من باب التفضل كما ينسب الى المفيد (قدس سره) أوأنه بالاستحقاق كما هو المعروف بين المتكلمين وانما الكلام في ترتب ذلك على الواجبات الغيرية والظاهر عدم ترتب الثواب على امتثال الواجبات الغيرية حيث انه يترتب على موافقة التكاليف المحصلة للاغراض النفسية الموجبة للتكاليف النفسية ، ومن الواضح ان الواجب الغيري لايترتب على موافقته الغرض النفسي لكي تكون موافقته موجبة لترتب الثواب . نعم لامانع من ترتبه على الواجب النفسي في ظرف الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذيها فان العقلاء يرون الآتي بالمقدمات الموصلة متشاغلا بامتثال الاوامر النفسية ويعدونه متلبساً بامتثالها ولذا استحق الآتي بالمقدمات الغاية الاتيان بالواجب النفسي المدح ، وليس ذلك إلا من رشحات الواجب النفسي لا أنه شيء آخر يترتب على اتيان الواجبات الغيرية كما عرفت منا سابقاً بالنسبة الى العقاب ، فان من لم يات بمقدمات الواجب النفسي في الوقت الذي يجب امتثاله يرونه متلبساً بعصيان الواجب النفسي ولو كان ذلك قبل وقته

ان قلت ماذكرت ينافي ماورد عن الشارع المقدس بترتب الثواب مطلقاً أو على خصوص بعض المقدمات .

قلت ان الأوامر المطلقة كمثل من اطاع الله ورسوله فله أجر عظيم فقد

عرفت مما ذكرنا سابقاً انها تحمل على الاوامر الارشادية لحكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب فى مقام الاطاعة والعصيان ، نعم الاخبار المصرحة بترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات فلا مانع من حملها على كونه ماترتب عليه مستحباً نفسياً إذ ليس فى الخبر تصريح باستحقاق الثواب على الاطاعة الغيرية كما هو واضح .

التنبيه الثاني : انه قد استشكل في الطهارات الثلاث بانها امور عبادية مع ان الامر المتوجه اليها امراً غيريا غير صالح للتقرب به لكونه امراً توصلياً ، وقد اجاب الاستاذ (قدس سره) مالفظه : (ان المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات فلا بدان يؤتى بها عبادة والا فلم يؤت بما هو مقدمة لها) ولكن لايخفى انه لا يمكن الالتزام بذلك لأن عامة المتشرعين لايمتثلون بمثل هذه الطهارات إلا امتثال الامر الغيري ولا يجعل مقاصدهم عنواناً مشيراً الى المقدمة ولا الى محبوبيتها النفسية . وعليه لابد من الالتزام ببطلان عباداتهم ولايلتزم به احد ، على ان قصد الامر الغيري لو كان لتضمنه قصد الأمر النفسي الموجب لعباديته فحينئذ يحتاج القصد الى ذلك الى الالتفات اليه ، ومن الواضح انه يمكن ايقاع الطهارات الثلاث بصرف داعي الأمر الغيري مع الغفلة عن عباديتها وقد اجيب عن ذلك بجوابين آخرين أحدهما ماحاصله ان عبادية الطهارات ليست لأجل امتثال امرها الغيري بل لتعنونها بعنوان تصير به عبادة ، وقد تعلق بها الأمر الغيري بما انها معنونة بذلك العنوان . وحيث ان ذلك العنوان مجهول وقد امكن تحصيله بقصد امرها الغيري لذا احتجنا الى قصده للاشارة الى ذلك العنوان ، ولكن لايخفى ان ذلك لايجري فيما إذا كانت

عباديته ذاتية كالخضوع والركوع والسجود لعدم احتياج ذلك فيهـــا الى قصد العنوان على انه يمكن الاشارة اليه فيها بنحو التوصيف لا بنحو الغاية .

ثانيهما ان عبادية الطهارات ليست من مقتضيات الامر الغيري بل من جهة ان الغرض منها لايترتب الا بذلك ولـكن لايخفى ان ذلك خلاف امتثال عامة المتشرعة فانهم كما عرفت لايقصدون بامتثالهم الا امتثال الامر الغيري من دون اشارة الى شيء ، وذلك ليس الا انه من مقتضيات الامر الغيري فقط . فما افاده الاستاذ (قدس سره) مالفظه : (والاكتفاء بقصد امرها الغيري فانما هو لاجل انه يدعو الى ماهو كذلك في نفسه حيث انه لا يدعو الا الى ماهو المقدمة) بما توضيحه ان المتعلق في الطهارات ليست ذوات الافعال بل هي مـع قصد امرها النفسي وقد تعلق الامر الغيري بالافعال مـع هذا القصد ، فحينئذ يكون قصد امرها الغيري قصداً للامر النفسي الذي هو جزء من متعلق الامر الغيري محل نظر لمـا عرفت انه من الممكن الاتيان بذوات الافعـــال المسمات بالطهارات الثلاث بقصد امرها الغيري من دون التفات الى كونها مستحبات نفسية وقد عرفت مع عدم الالتفات الى كونها كذلك فلا معنى لـكون قصد الامر النفسي يحصل من دون قصد الامر الغيري ، ثم ان بعض الاعاظم قد صحح عبـــادية الطهارات الثلاث بما صحح عبادية الواجب النفسي لبنائه على ان الامر المتعلق بذي المقدمة المركب من الاجزاء ينحل الى اوامر ضمنية بعدد الاجزاء كذلك له تعلق بشرائطه ، غاية الامر في الاجزاء تكون الاجزاء داخلة تحت الأمر قيداً وتقييداً وفي الشرائط تقييداً لاقيداً ، ولـكنه لايخفى انك قد عرفت ان ذلك يوجب خروج الشرط عن الشرطية ويجعله جزءاً مع انه لو كانت الشرائط

تجب بالوجوب النفسي فلا مجال لترشح الوجوب الغيري عليها كما لايخفى . فالحق في الجواب ان يقال هو ان العقلاء يرون من تلبس بالمقدمة مطيعا وينطبق عليه عنوان الانقياد و يستحق المدح والثواب بالشروع بالمقدمة ويترتب ثواب الواجب النفسي عند الشروع فيها كما انه يترتب عقابه بترك المقدمات . ولازم ذلك ان يكون الاتي بالمقدمة بقصد التوصل بها اليه عدم ترتب ثواب الواجب النفسي والمدح على اتيانه به والعقاب والذم على تركه مالم يقصد الايصال . ولكن لايخفى ان هذا الوجه يتم بناء على اعتبار قصد الايصال في المقدمة . واما على القول بعدم الاعتبار كما هو المختار فلا يتم ذلك في بعض الفروض فعليه يشكل ترتب الثواب والعقاب فيما اذا لم يقصد الايصال ، فالذي يكون رافعا للاشكال بحذافيره هو ان الامر الغيري يترشح على ماهو مقدمة وهي ذوات الافعال مع قصد التقرب فينبسط الامر الغيري على ذوات الافعال وعلى قصد التقرب كما ينبسط الامر النفسي المتعلق بمركب ذي اجزاء فيكون لكل جزء امراً ضمنيا بنحو يكون بالنسبة للامر الآخر المتعلق بجزء آخر بنحو يكون توأما معه فالامر المتعلق بذوات الافعال يكون مع الامر المتعلق بقصد التقرب بنحو التوأمية من غير فرق بالنسبة الى اجزاء المركب بين كونها كلها خارجية ، او بعضها خارجية ، و بعضها ذهنية كالمقام ، لاشتماله على الجزء الذهني وهو قصد التقرب فالامر الغيري ينحل الى امرين : امر تعلق بذوات الافعال من الطهارات ، و امر تعلق بها مع قصد التقرب ، وهذا الانحلال اليهما كان بنحو الطولية لطولية متعلقهما ، فان الجزء الذهني الذي هو قصد التقرب ليس فى عرض ذوات الافعال وانما نسبتها اليه نسبة العرض الى معروضه و بذلك يرتفع محذور الدور ، بيان ذلك ان الامر الغيري كما تعلق

بمركب او بمقيد فينبسط على ماتركب من الاجزاء الخارجية كانت او عقلية ولازم ذلك انحلال ذلك الامر الى اوامر ضمنية غيرية فيأخذ كل جزء امراً ضمنياً غيريا فتكون ذوات الافعال من الطهارات الثلاث متعلقة للامر الضمني ، فلو اتى بها يوجب سقوط الامر المتعلق بها لحصول متعلقه . ودعوى ان ذلك من لوازم القول باعتبار قصد الايصال فى المقدمة في غير محلها اذ انبساط الامر الغيري على الاجزاء الموجب لانحلاله الى اوامر عديدة فيكون كل جزء مأموراً به بامر ضمني بمعنى ان الامر الغيري الضمني المتعلق بذات الفعل التوأم مع قصد القربة ، وحينئذ الامر الغيري لم يتوجه الى ذوات الافعال من الطهارات باعتبار ايصالها او بما انها عبادة بل تعلق بذوات الافعال الصرفة من دون دخل شيء فيها ، وحيث انها متعلقة له بنحو التوأمية يكون الاتيان بها موجباً لسقوط الامر المتعلق بها ولا يسقط الا إذا اتى بها منضمة الى بقية الاجزاء .

والحاصل ان دفع اشكال عبادية الطهارات من ناحية انها مقدمة اما بقصد التوصل الى ذيها ففي ظرف الاتيان بالمقدمة حينئذ ينطبق على المكلف عنوان الانقياد ومع الترك ينطبق عليه عنوان العصيان واما بقصد الامر الغيري المتعلق بذوات الافعال من الطهارات مع قصد التقرب المنحل الى اوامر ضمنية (١)

---

(١) يرد عليه ان الامر المتعلق به ناشيء عن ارادة شخصية فهو غير قابل للانحلال لعدم قبول انحلال تلك الارادة الشخصية الى ارادتين كما انه لا يصح عبادية الطهارات الثلاث الا بتعلق امر نفسي بها ناشيء عن مصلحة نفسية تكون بذلك مستحباً نفسياً كسائر المستحبات التي يستحق فاعلها الاجر والثواب واحتياج امتثالها الى قصد القربة من هذه الجهة ثم يتعلق الامر الغيري بذوات الافعال من =

ويأخذ كل جزء من المتعلق حصة منه بنحو التوأمية لان الاوامر الضمنية ناشئة من ارادة واحدة فلذا لا يسقط كل امر باتيان متعلقه الا بضمه الى بقية الاجزاء

(الاصلي والتبعي)

المبحث الرابع : ينقسم الواجب الى الاصلي والتبعي (١) وبيان ذلك

= الطهارات الثلاث مع قصد التقرب من غير فرق بين الطهارات إذ لا مانع من دعوى كون التيمم من المستحبات النفسية كما يستفاد من بعض الاخبار ولا محذور فيما ذكرناه سوى مايقال بان لازم ذلك انعدام الاستحباب النفسي بعد ورود الوجوب الغيري والا لزم اجتماع الضدين للتضاد الموجود بين الاحكام الخمسة ، ولكن لايخفى انه انما يلزم ذلك لوكان المتعلق للاستحباب النفسي والوجوب الغيري واحداً مع ان متعلقيهما مختلفان فان متعلق الاستحبابي نفس ذوات الافعال والوجوب الغيري ذوات الافعال مع قصد التقرب على ان ذوات الافعال ليس فيها ملاك الوجوب الغيري لعدم توقف الغير عليها فلذا لايمكن تصحيح عبادية الطهارات الثلاث بتعدد الامر الغيري بدعوى ان امراً غيريا تعلق بذوات الافعال وامراً غيريا تعلق بها مع قصد التقرب لعدم وجود الملاك فيها الموجب لترشح الوجوب عليها وقد ذكرنا ذلك على التفصيل في حاشيتنا على الكفاية .

(١) لايخفى ان الفرق بين الواجب الاصلي والواجب التبعي كالفرق بين المدلول التضمني والالتزامي وبين المطابقي فكان الجزء واللازم ويكونان تابعين في الدلالة للكل والملزوم بمعنى ان الجزء واللازم يحصل الدلالة عليهما بنفس الدلالة على الكل والملزوم لكونهما من توابع الكل والملزوم فالدلالة على الكل والملزوم =

يتوقف على معرفة ان هذا التقسيم راجع الى الارادة ام الى ابرازها . فنقول الظاهر انها ترجع الى ابراز الارادة لا الى نفسها لانك قد عرفت فيما سبق انها دائما تكون تابعة للغرض الذي ينزف عليها فلا يكون التقسيم راجعاً اليها إذ التقسيم ناظر الى الواجب الغيري لا مطلق الواجب بان يكون الواجب النفسي من قبيل الاصلي والواجب الغيري من قبيل التبعي والا لكان اصطلاحا فى تسمية الواجب النفسي بالاصلي والغيري بالتبعي وهو لا يناسب جعله في مقابل النفسي والغيري كما انه لم يكن ملحوظا فى حال التقسيم كيفية لحاظ الموضوع ، فان كان لحاظه اصليا كان الحكم مثله اصلياً ، وان كان لحاظه تبعياً كان الحكم مثله تبعيا لما نجد

= وارادتها من اللفظ دلالة قهرية عليها وان لم يكونا مقصودين بأنفسها فكذا فيما نحن فيه تكون ارادة الواجب الاصلي ارادة لما يدخل في توابعه وان لم يكن المريد متعلقا الى ذلك التابع بنفسه لا انا نقول ان الواجب التبعي يكون واجباً من دون التفات اليه اصلا فان ذلك غير معقول فعدم معقولية ايجاب شيء مع عدم الالتفات اليه ، بل نقول ان الواجب التبعي هو ما كان وجوبه وارادته فى ضمن ارادة الغير ووجوبه فالفرق الحقيقي بين الواجب الاصلي والتبعي هو ان الواجب التبعي بالنسبة الى الاصلي يعد من توابعه بحيث يكون ارادته تبعا لارادته فليس غرضنا من قولنا من دون التفات اليه نفي مطلق الالتفات حتى يرد ما تقدم من عدم المعقولية بل غرضنا من ذلك نفي الالتفات الموجب لتعلق الارادة به مستقلا من دون الالتفات اليه على نحو يوجب ان يكون متعلقاً للارادة على نحو الاستقلال وبذلك صرح المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته بقوله (واخرى متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره لاجل كون ارادته لازمة لارادته من دون التفات اليه بما يوجب ارادته) .

من الاختلاف بين الحكم ولحاظ موضوعه فربما يكون اللحاظ اصلياً والحكم تبعياً مثلا المولى قد يلحظ المقدمات لحاظاً أصلا و يخص الحكم بذي المقدمات فيكون الحكم على المقدمات حكماً تبعياً مع ان اللحاظ اصلي وقد ينعكس الحال فتكون المقدمات ملحوظة تبعا لكن الحكم يكون اصلياً كما في المتلازمات فان لحاظ احد المتلازمين يلحظ فيه ملازمه تبعيا والحكم بان كل واحد منهما اصلي فانما هو راجع الى مقام التحميل ومقام التكليف .

فتحصل من هذا ان مرجع التقسيم ليس الى اب الارادة ولا الى كيفية اللحاظ بل يرجع الى مرحلة التحميل وابراز الارادة فان ابرز اراداته المتضمنة للتكليف بنحو الاستقلال كان اصلياً وإلا كان تبعياً . هذا كله فيما لو علم كون الواجب اصلياً او تبعياً ، واما لو شك في واجب انه اصلي او تبعي (١) قيل

---

(١) لايخفى ان الاختلاف بين الوجوب الاصلي والتبعي سواء كان راجعا الى الارادة او راجعا الى كيفية اللحاظ أو راجعا الى الدلالة فانما هو من اوصاف الواجب وان اختلف منشأه فعليه لايجري اصالة العدم لكي يثبت ان الواجب تبعيا لعدم كونه عدمياً لما عرفت انه عبارة عن كون الواجب على هذه الصفة وهو انه لم يكن متعلقا للارادة المستقلة أو لخطاب مستقل أو للحاظ تفصيلي وبعبارة اخرى العدم المأخوذ فيه انما هو عدم نعتي على نحو مفاد ليس الناقصة ومثله لايثبت باصالة العدم المحمولي إذ من المعلوم ان استصحاب العدم المحمولي لايثبت بعدم النعتي والعدم النعتي ليس له حالة سابقة لكي يستصحب فما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من جريان اصالة العدم إذا كان له اثر شرعي كسائر الموضوعات المقومة بامور عدمية محل نظر إذ قد عرفت ان التبعي عبارة عن امر وجودي وهو الواجب المتعلق بعدم تعلق ارادة مستقلة أو لخطاب مستقل =

ان التبعية تثبت باصالة عدم تعلق خطاب به مستقلا اذا فرض له اثر شرعي (١) الا انه محل نظر لعدم جريانها الا على القول بالاصل المثبت .

ثم لايخفى على ماذكرنا من رجوع التقسيم الى مقام الدلالة اتضح جريان التقسيم في الواجبات النفسية كما يجري في الواجبات الغيرية اذ كما ان الواجب الغيري تارة يكون مستقلا بابراز الارادة فيكون اصليا واخرى لا يكون مستقلا فيكون تبعيا كذلك الواجبات النفسية فتارة تستقل بالخطاب كما في جل الواجبات النفسية واخرى تستقل كما انه لولاحظ احد المتلازمين وحكم على مالاحظه ونشأ منه الحكم على الملازم الآخر حكما تبعيا لا اصليا بناء على جواز الحكم على المتلازمين بحكمين فاتضح بذلك ان التبعية لا تتحقق بالنسبة الى الواجبات النفسية الا في المتلازمين دون غيرها .

أو لحاظ تفصيلي مضافا الى انه معارض باصالة عدم تعلق الارادة غير الاستقلالية

(١) هذا ان قلنا بان الاصول العدمية اصول شرعية مجعولة من الشارع فلا بد ان يكون مجراها اثرا شرعيا او ذا اثر شرعي . واما ان قلنا بانها اصول عقلائية قد جرى عليها العقلاء في امورهم فالظاهر انه لايتوقف اجراؤها على ذلك بل يكفي فيه ان يكون حادثا مسبوقا بالعدم غاية الامر لابد من اجرائها من اثر عملي وإلا كان ذلك لغواً ولا يلزم ان يكون شرعياً . نعم في الشرعيات يلزم ان يكون الاثر العملي شرعياً لا انه شرط في اجرائها بل يمكن ان يقال انها وان كانت اصولا عقلائية إلا انها حيث كان اجراؤها في الشرعيات موقوفا على امضاء من الشارع ولو بعدم الردع فلا بد وان يكون مجراها اثرا شرعياً أو ذا اثر شرعي بل قد يقال ان مجرد كونها موقوفة على الامضاء من الشارع لايوجب اجرائها مالم تكن مجعولة وسيأتي ان شاء الله تعالى التفصيل في الاصول العملية .

(تنبيه) : الغرض المقصود من هذا التقسيم في كلمات القوم هو دفع الاشكال الوارد عليهم وهو انه كيف يحكم على الغير الملتفت اليه بالحكم الخاص كما في مثل مقامنا فان المقدمة غير ملتفت اليها مع انه يقال انها محكومة بحكم خاص كالوجوب مثلا ووجه كون هذا التقسيم دافعا لذلك بان يقال انه عندنا وجوب تبعي وتتصف المقدمة به ولو كانت غير ملتفت اليها فلا منافات بين ترشح الحكم وبين عدم الالتفات لظهور ان الالتفات الى الملازمة كاف في ايجابها .

(التعييني والتخييري)

المبحث الخامس : ينقسم الواجب الى التخييري والتعييني لان الامر ان تعلق بمعين خاص من دون ان يكون له عدل فهو التعييني كالامر المتعلق بالصلاة والزكاة في قوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكاة) ، واما ان يتعلق الامر باحد الشيئين او الاشياء فهو الواجب التخييري لااشكال ولا ريب في تصوير الاول وانما الكلام في الواجب التخييري فنقول لو تعلق الامر باحد الشيئين او الاشياء ففي وجوب كل منهما على التخيير او وجوب الواحد لا بعينه او وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما او وجوب المعين عند الله اقوال وقبل الخوض في تنقيح المقام يستدعي بيان مقدمة وهي ان التخيير تارة يكون ارشاديا والحاكم بذلك هو العقل ولا يمكن تعلق الامر بهذا النحو من التخيير على نحو الالزام كما في الضدين الذين لاثالث لهما أو بين النقيضين إذ في هذه الصورة لاموقع للحكم الالزامي المولوي إذ عليه يترتب مثوبة على الموافقة وعقوبة

على المخالفة وهما لا يترتبان إلا فيما يمكن فيه العصيان أما فيما لايحصل العصيان فلا يعقل أن يتعلق به امر تخييري بين الفعل مطلقاً و بين الترك مطلقاً نعم لو كان في احد الطرفين تقييد كأن كان احد الطرفين عبادة على القول بامكان اخذ قصد التقرب في المأمور به فيمكن تعلق الامر بهما إذ بالتقييد يخرج عما نحن فيه إذ يكون له حينئذ ضد ثالث لتحقق العصيان لو خالف الامر التخييري بان يأتي بالفعل مطلقاً هذا على القول بامكان اخذ قصد القربة .

وأما على مختار الاستاذ (قدس سره) من عدم امكان اخذ قصد القربة في المتعلق فلا يمكن تعلق الامر به تخييراً لأن الذات صارت مطلقة على ذلك التقدير وكذلك على ما اخترناه من ان الذات التي هي مع قصد القربة ليست مطلقة ولا مقيدة بل ذات مهملة اخذت توأماً مع القيد لأن الذات التي مع القيد تكون حينئذ عين تلك الذات التي بدون القيد فلم يتحقق ضد ثالث فلذا لا يتحقق العصيان على ما اخترناه واخرى تخييراً فرعياً وهو ما أمكن تعلق الامر التخييري الالزامي به كما في مورد الامر به تخييراً وثالثه تخييراً اصولياً كما في التخيير في باب تعارض الخبرين مع فقد المرجح فانه يحكم بالتخيير بين الاخذ باحد الخبرين وفرق واضح بين الاخيرين ، إذ الاول منهما التخيير فيما يتعلق به الامر وفي الثاني التخيير في مدرك الموضوع للامر التعييني بحيث لو اختار احد الخبرين تعين عليه كالتخيير بين السفر والحضر ، فان سافر وجب القصر وان لم يسافر وجب تمام ففي الحقيقة الشخص يكون مخيراً بين موضوعي الامر والذي هو محل الكلام هو القسم الثاني من اقسام التخيير المسمى بالتخيير الفرعي وقد عرف بالواجب الذي له بدل وانه يسقط بفعل احد طرفي التخيير وهما اما ان يكونا من قبيل

المتواطي او من قبيل المشكك المختلفين بحسب القلة والكثرة أو من قبيل المتباينين لأنه اما ان يكون بين الطرفين جامع أو لا وعلى الاول فاما ان ينطبق الجامع على الطرفين بالسوية كالتخيير بين زيد وعمر فهو المتواطي والا فهو المشكك كالتخيير بين الاقل والاكثر مثل التخيير بين الواحد والاكثر في التسبيحات الاربع وكالخط بين الطويل والقصير وعلى الثاني اي لا يكون بينهما جامع كخصال الكفارة فهو المتباينين . اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان حقيقة الواجب التخييري هو تعلق الارادة بكل من الطرفين الا انها ليست ارادة تامة التي هي عبارة عن سد ابواب العدم من جميع الانحاء وانما هي ارادة ناقصة تتعلق بكل واحد من الطرفين التي هي عبارة عن سد ابواب العدم إلا من ناحية وجود الطرف المقابل بمعنى انها تسد ابواب عدمه الا باب عدمه فى ظرف وجود الطرف المقابل بنحو لاتكون الارادة المتعلقه بكل واحد من الطرفين محركة فى حال وجود الطرف الآخر ولازم ذلك هو جواز ترك احدها في ظرف وجود الآخر وعليه تكون كل خصوصية من الطرفين او الاطراف متعلقة للاراده وحينئذ يكون التخيير بين الطرفين شرعياً لتعلق الامر الناشىء عن الارادة بكل واحد من الطرفين او الاطراف مع الخصوصية المقومة للفردية .

وبما ذكرنا لايلزم من الالتزام بالواجب التخييري الشرعي محذور صدور الواحد من الكثير إذ ذلك لوسلم في مثل المقام فانما هو لوفرض كون الارادة المتعلقة بالطرفين ارادة تامة وقد عرفت انها ارادة ناقصة تتعلق بكل من الطرفين فما ذكره الاستاذ (قدس سره) فى الكفاية ماملخصه انه ان كان كل من الطرفين وافيا بغرض واحد ولم يكن لخصوصية كل واحد منهما دخل فى الغرض بل كلاهما

مشتركان في مقام التأثير فيكون الواجب في هذه الصورة هو الجامع بينهما بمناط انهما يشتركان في التـــأثير لأن الواحد لا يصدر منه إلا شيء واحد فلا يصدر الواحد من الاثنين لظهور السنخية بين العلة والمعلول فيكون التخيير عقلياً محل تأمل بل منع لما عرفت ان ذلك يتم لو كانت الارادة المتعلقة بالاطراف ارادة تامة ولا يعقل تحققها في كل واحد من الطرفين إلا بارجاعها الى ارادة متعلقة بالقدر الجامع بين الطرفين ولازم ذلك أن يرجع التخيير الى كونه عقلياً لاشرعياً مضافا الى أن هذا الكلام يتم بناء على تعلق الاوامر بالطبائع ، وأما على ما اخترنا من سراية الاوامر والنواهي من تلك الطبــائع الى تلك الحصص فتكون تلك الحصص مأمورة بالامر الشرعي الناشيء عن الارادة الا انها حسب ماعرفت انها ناقصة بمعنى انها ناقصة في محركيتها اي ليست محركة للاتيان بمتعلقها في ظرف وجود الطرف الآخر فيكون التخيير بين الطرفين أو الاطراف شرعياً من غير فرق بين أن تكون الاطراف تشترك في غرض واحد او لكل واحد منها غرض (١) وليس في المقام اشكال سوى الالتزام بتعدد العقوبة لو تركت

---

(١) لايخفى ان النقص في الارادة بمعنى النقص في محركيتها وداعويتها في بعض الظروف والحالات امر غير معقول الا بتقيدها بغير حال وجود الطرف الآخر فيرجع حينئذ الى القول في الواجب التخييري بان وجوب كل واحد من الطرفين مشروط بعدم وجود الآخر إذ لا يعقل ان تكون الارادة المتعلقة بشيء موجودة من دون تقيدها بقيد ومع ذلك لاتكون الارادة محركة . فالحق ان الواجب التخييري الشرعي عبارة عما يكون التخيير بين الشيئين أو الاشياء في لسان الدليل إذ لا معنى لاتصاف الشيء بالواجب مالم يتعلق به الطلب فان كان الطلب =

الاطراف ، ولكن لايخفى انه لامانع من الالتزام بذلك لتعدد الارادات الموجبة لتعدد العقوبات على ان العقاب وعدمه يتبع فوت المصلحة فان كانت المصلحة فى الجميع واحدة فبترك جميع الاطراف تفوت مصلحة واحدة فيترتب عليه عقاب واحد ، والاستاذ (قدس سره) لم يتعرض لمرحلة للعقوبة بل اعرض

قد تعلق بكل واحد في لسان الدليل كان كل واحد منه هو الواجب في الظاهر والواقع وليس القدر الجامع هو الواجب ان لم يكن متعلقا للطلب فما ذكر المحقق (قدس سره) فى كفايته مالفظه (كان الواجب في الحقيقة هو القدر الجامع بينها) محل نظر إذلامعنى لجعل الواجب هو القدر الجامع مع عدم اخذه في لسان الدليل لما عرفت من ان اتصاف الشيء بالواجب مالم يكن متعلقاً للطلب الالزامي مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من كلمة (أو) في قوله افعل هذا أو ذلك فان ظاهرها دخول خصوصية كل واحد من الاطراف في المراد . ودعوى ارجاع التخيير الشرعي الى العقلي لكون الغرض الواحد يحصل من كل واحد من الطرفين أو الاطراف فلا بد ان يكون بين الاطراف جامع ويكون بذلك الجامع مؤثرا في الغرض الواحد والا يلزم صدور الواحد من المتعدد ممنوعة بان هذه القاعدة لو سلمت فانما هي بالواحدالشخصي لا بالواحدالنوعي مضافا الى انه لايلزم ان يكون متعلق الطلب هو القدر الجامع لكي يكون التخيير عقلياً لان اشتراكها فى ان كلا من الطرفين أو الاطراف مسقط للغرض لايدل على ذلك بل يجوز ان يكون ذلك لاجل اشتراكها في قدر جامع بينها يكون هو الغرض من الطلب وملاكه مع كون متعلق التكليف هو كل واحد من الطرفين أو الاطراف لا ذلك القدر الجامع وبالجملة غاية مادلت تلك القاعدة ان يكون بينها قدر جامع هو ملاك الطلب والغرض وكون القدر الجامع هو ملاك الطلب والغرض منه لايستلزم ان يكون هو متعلق الطلب فلم يثبت كون التخيير بين تلك الاشياء عقليا فافهم واغتنم

عنها ويمكن ان يكون قد اعتمد على ماسيجيء في مسألة الترتب حيث قال مالفظه (لا اظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الامرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب . . . الخ .)

وحاصله اناط وحدة العقوبة وتعددها بالقدرة ولما لم يكن في هذا المقام قادراً فيكون العقاب واحداً وقد عرفت منا غير مرة انه لم تكن وحدة العقوبة وتعددها منوطين بالقدرة وانما هما منوطان بموافقة الامر ومخالفته .

ومما ذكرنا يظهر انه لاوجه لارجاع التخيير الشرعي الى العقلي بجعل متعلق التكليف هو القدر الجامع أو العنوان الانتزاعي لما عرفت انه خلاف ظاهر الخطاب المتعلق بكل واحد من الاطراف على ان الامر الناشيء من الارادة لايتعلق بالعنوان الانتزاعي الا بجعله آلة لما ينطبق ذلك العنوان فالمعنون بخصوصيته قد تعلق به الطلب وحينئذ يكون التخيير شرعياً وقد صحح بعض الاعاظم (قدس سره) التخيير الشرعي بتعلق الارادة التشريعية بكل من الاطراف إذ كما انها تتعلق بالامر المعين تتعلق بالامر المبهم القابل للانطباق على كل من الطرفين وفرق بين الارادتين وقال بان الارادة التكوينية لايمكن ان تتعلق بالامر المبهم وانما تتعلق بالفرد لما هو معلوم انها لاتتعلق بالكلي في الخارج إلا مع الخصوصيات واستدل على ذلك بان الارادة التكوينية محركة لعضلات المريد نحو الفعل ولا يعقل تحريكها نحو المردد بخلاف الارادة التشريعية حيث انها عبارة عن احداث الداعي للمكلف نحو الفعل وذلك كما يمكن تعلقه بمعين يمكن تعلقه بامر مردد ، بمعنى ان المطلوب ليس خصوص واحد منهما بعينه وانما المطلوب امر مبهم قابل للانطباق على أي واحد من الاطراف ، ولذا ترى ان المولى يأمر عبده باتيان أحد الشيئين

أو الاشياء فالعرف يرى ان كل واحد من الشيئين أو الاشياء امر مطلوب ، ولكن لايخفى ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية لايمكن ان تتعلق بالمردد حيث انها محركة لارادة المأمور به في مقام الامتثال إذ لامعنى للامتثال إلا اتيان مراد المولى ولا يعقل ان تتعلق ارادة المأمور به في مقام الامتثال إلا بامر معين فعليه ان الارادة التشريعية لايعقل ان تتعلق بامر مبهم إلا انك قد عرفت انها اذا كانت تامة أي بمعنى سد ابواب انعدامه من جميع الجهات . واما إذا كانت ناقصة بمعنى نقصاً في محركيتها فتوجب سدابواب العدم إلا من ناحية وجود الطرف الآخر فلا يكون مطلوبا مع وجود الطرف الآخر وقد صححنا الواجب التخييري بذلك .

ثم لايخفى انه وقع الكلام في التخيير بين الأقل والاكثر فقد يقال بعدم امكانه فان التخيير بين الطرفين لايحصل إلا بان يتحقق لهما عدمان وهما عدم الضد في حال وجود الضد الآخر وعدمه في حال عدم الآخر حتى يكون احد العدمين مرخصاً فيه وبالآخر منهياً عنه كما ترى ذلك في المتباينتين ، ومقامنا ليس من ذلك القبيل فان الاكثر له عدمان عدم في حال عدم الاقل وعدم مع وجود الاقل والاقل ليس كذلك فان له عدما واحداً وهو عدم الاقل في حال عدم الاكثر وليس له عدم في حال وجود الاكثر لانه موجود في ضمن الاكثر بعينه فاذا صار موجوداً فيكون ذات الاقل واجباً بالوجوب التعييني فلم يبق لنا معنى للتخيير إلا بين حد الاقل وحد الاكثر ، فان ذلك يمكن تصور التخيير بينهما الا انه يخرج عن التخيير بين الاقل والاكثر ويكون من قبيل المتباينين ويتحقق في الاقل حينئذ عدمان ، ولكن لايخفى ان التخيير الشرعي فيما اذ لم يكونا

ضدين لا ثالث لهما إذ لو كان كذلك فلا يعقل جريان التخيير الشرعي بل يكون التخيير ارشاداً الى حكم العقل اذ الحدان ضدان لاثالث لهما لأنه بعد ماوجب الاقل على ماعرفت تعييناً فبعد وجوده لا يعقل توجه التخيير الشرعي لانهما ضدان لاثالث لهما لأنه ان اقتصر على الاقل تحقق حد الاقل وإلا تحقق حد الأكثر .

وقد انقدح بما ذكرنا انه لا يعقل التخيير بين الاقل والاكثر . نعم يمكن التخيير بنحو الارشاد بان يكون التخيير بين الحدين . وبما ذكرنا يمكن المصالحة بين من يقول بعدم الجواز مراده التخيير المولوي والقائل بالجواز مراده الارشادي ولا يخفى ان ماذكرنا من التخيير الشرعي بين الاقل والاكثر فيما اذا لم يكن الاقل مأخوذاً بشرط لا كالتخيير بين القصر والاتمام في اماكن التخيين إذ هو في الحقيقة يرجع الى التخيير بين المتباينين لأخذ الاقل بشرط لا .

وبالجملة محل البحث فى التخيير بين الاقل والاكثر هو اعتبار الاقل لا بشرط فان اخذ الأقل بذاته اي اعتبر لا بشرط فتحقق التخييري في التدريجيات محل نظر إذ اتيان الاقل بذاته يوجب سقوط الامر التخييري فلا يبقى وجه لوجوب الباقي فلذا لايجتمع وجوب الاقل لا بشرط مع وجوب الاكثر واما فى الدفعيات فتصوره مشكل إذ يجوز ترك الزائد على الاقل لا الى بدل فحينئذ يخرج عن كون الاكثر عدلا لعدم وجوبه اصلا لا تعيينياً ولاتخييراً اما عدم كونه تعيينياً لجواز تركه والتعييني لايجوز تركه اصلا واما تخييرا لجواز ترك الزائد الذي هو محصل لعنوان الاكثر لا الى بدل .

العيني والكفائي

المبحث السادس : ينقسم الواجب الى العيني والكفائي لأن الامر ان كان متوجها الى احاد المكلفين بالخصوص بنحو لا يكون الاتيان من بعض يوجب سقوطه عن الآخرين كالصلاة والصوم وغيرهما فهو الواجب العيني وان كان يسقط الواجب بفعل بعض عن الآخرين ولو تركوا جميعا استحق جميعهم العقاب فهو الواجب الكفائي اما الاول ولااشكال في تصويره كما هو اغلب الواجبات العبادية وغير العبادية وانما الكلام في تصوير الواجب الكفائي قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية انه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا وان سقط عنهم لو اتى به بعضهم . . . . الخ الظاهر ان غرض الاستاذ من كونه سنخا من الوجوب انه نظير سنخ الوجوب التخييري وان كانا يفترقان من حيث التعدد فان التعدد هناك في متعلق التكليف مع كون المكلف واحداً وهنا التعدد في المكلف ثم قال لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض كما ان الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة ويسقط الغرض بفعل الكل

كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد (١) ولكنك قد عرفت منا

(١) لأن العلل المجتمعة يوجب ان يكون الاثر مستنداً الى الجامع بينها لامتناع الاستناد الى كل منها ففي المقام لما كان فعل المكلف علة لحصول الغرض فعند فعل الجميع يكون الاثر مستنداً الى الجامع ولا ينافي ذلك ماتقدم من ان الواحد لا يصدر من الاثنين بما هما اثنان فان ذلك لادخل له في اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد فان حاصل الاشكال كما اشار اليه الاستاذ في الكفاية بل صرح به مراراً في انه لا يمكن ان يكون الشيء الواحد صادراً تارة من هذه العلة وتارة من علة اخرى لأنه لابد من مناسبة وربط خاص يحصل بين العلة والمعلول والا لاثر كل شيء في كل شيء وحينئذ فاذا كان هذا الشيء الواحد صادراً من هذه العلة كان مناسباً لها فلا يمكن ان يكون صادراً تارة من علة وتارة من علة اخرى إذ لا يمكن ان يكون الشيء الواحد مناسباً لامرين متباينين فمحذور هذه القاعدة في مسألة صدور الواحد من اثنين هو الذي ذكرناه بمعنى عدم معقولية مناسبة الشيء الواحد لشيئين متباينين لا لزوم تحصيل الحاصل كما يتوهم إذ ليس الغرض من صدور الواحد عن اثنين انه بعد ان يوجد بالعلة الاولى بمناسبة فكيف تكون الثانية موجدة له ايضا لكي يكون من تحصيل الحاصل بل المراد ان ذلك الشيء الواحد لا يمكن ان يوجد تارة بهذه العلة واخرى بعلة اخرى مثلا تارة يسقط الغرض باتيان الاطعام واخرى بالعتق حيث انه مقتضى حصوله بالاطعام ان يكون بينه وبين الاطعام مناسبة خاصة وربط خاص واذا كان مناسباً للاطعام فلا يعقل ان يكون مناسباً للعتق مع كون العتق مناسبا للاطعام كما يكون مناسباً للصيام مثلا فلذا لابد من القول فيما لو اتحد الغرض في الامور الثلاثة من ان يكون بينها جامع هو المؤثر في اسقاط الغرض على ان محذور صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان هو لزوم وجود سنخيتين متباينتين لشيء واحد مع شيئين مختلفين لا لزوم =

سابقاً ان الارادة المتعلقة بافعال المكلفين في الواجب التخييري لم تكن ارادة مطلقة وانما هي ارادة ناقصة فبذلك صححنا الواجب التخييري وبه نصحح الواجب الكفائي فان الارادة المتعلقة بفعل كل واحد من المكلفين لم تكن مطلقة بنحو يسد باب انعدامه مطلقاً اي مطلقة من حيث وجود فعل الآخر وعدمه وانما تكون مشروطة بعدم فعل الآخر والحاصل ان الواجب الكفائي مع الواجب التخييري يشتركان في طلب الفعل على تقدير دون تقدير ويفترق عنه ان في الواجب التخييري التخيير واقع بين الاشياء كلها وفي الواجب الكفائي واقع بين اشخاص المكلفين فانهم لو جاؤا بالمأمور به سقط الامتثال والتكليف وهذا السقوط تارة ينشأ من جهة ارتفاع موضوع التكليف كتغسيل الميت فانه لو غسل يسقط عن الآخرين لارتفاع موضوعه فلا معنى لتكليف الآخرين واخرى ينشأ من كون الغرض متعلقاً بالجامع فباتيان البعض يرتفع مقتضى التكليف عن الباقين وثالثة ينشأ من اشتراط الامتثال من احدهم بعدم القيام به من الغير وفرق بين المنشأ في الاخير وما قبله فانه على الاخير يمتنع امتثال الجميع دفعة واحدة بخلاف الصورة التي قبلها وعلى الصورة الاخيرة يجوز ان يكون عدم امتثال الغير شرطاً في الواجب كما انه يصح ان يكون شرطاً للوجوب هذا كله بحسب مقام الثبوت وأما بحسب مقام الاثبات لا بد من ملاحظة لسان الدليل فان كان دالا على احد تلك الانحاء المتقدمة فيجب الاخذ به وان لم يدل لسان الدليل على نحو خاص فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية للشك في قيام الغير بالمأمور به فانه على تقدير جعل عدم امتثال الغير شرطاً للوجوب فالشك في قيام الغير يوجب

تحصيل الحاصل على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

الشك في الشرط وهو من الشك في اصل التكليف فمع عدم وجود اصل موضوعي ينقح عدم قيام الغير يكون حينئذ مجرى للبراءة وأما لو كان هناك اصل موضوعي فيجب الاتيان على وفقه لتقدمه على اصل البراءة وأما على تقدير جعل عدم امتثال الغير قيداً للواجب فلا تجري البراءة لانه على ذلك التقدير يكون شكا في سقوط الامر واذا رجع الشك اليه فالقاعدة تقتضي الاتيان به لاشتغال الذمة في المأمور به وبما ذكرنا تظهر الثمرة في رجوع القيد الى الواجب أو الى الوجوب اللهم الا ان يقال انه لا ثمرة في المقام في ذلك لانه قل مايوجد مورد خال من الأصل الموضوعي ينقح به الشرط المترتب عليه التكليف وأما لو حصل الشك في قيام الغير على الصورة المتقدمة فالحكم فيها كالحكم في الاخير من جريان قاعدة الاشتغال لانه يكون حينئذ من الشك في القدرة والعقل حاكم بالاتيان حتى يعلم اليقين بالعجز .

الموسع والمضيق

المبحث السابع : ينقسم الواجب الى الموسع والمضيق لانه أما ان يعين له وقت فهو الموقت أو لا يوقت بوقت فهو غير الموقت وعلى الأول أما ان يكون الوقت الذي عين له بمقدار امتثاله كالصوم الذي عين له مقداراً من الزمان وهو من طلوع الفجر الى دخول الليل المطابق ذلك الزمان لامتثال الصوم من دون زيادة أو نقيصة فيسمى بالمضيق وان كان ماعين له من الوقت اوسع من مقدار الامتثال فيسمى بالموسع وأما كون مقدار الامتثال ازيد من الزمان المعين له فهو غير معقول إذ هو من قبيل تكليف مالا يطاق الا ان يكون الوقت مجعولا لبعض

اجزاء المطلوب كما لو صلى في آخر الوقت ولم يدرك الا ركعة فبدليل الجعل اي قوله (ع) (من ادرك ركعة من الوقت فكأنما أدرك الوقت بتمامه) يصحح ذلك الامتثال وأما الموسع فقد نوقش بانه مستلزم لترك الواجب لجواز تأخيره الى آخر الوقت ولكن لايخفى ان الواجب هو الجامع بين الافراد الطولية ولم يكن المطلوب الجامع بنحو السريان وانما هو بنحو صرف الوجود فالعقل حينئذ يخير بين تلك الافراد إذ لافرق عنده بين الافراد العرضية والطولية كما انه اشكل على المضيق بانه لا بد ان يكون الزمان المعين له ازيد من ظرف امتثاله ولو بآن ما ، لان البعث لابد ان يتحقق قبل الانبعاث ، ولكن لايخفى فان تقدم العلة على المعلول تقدم رتبي ولا يحتاج الى التقدم الزماني وكيف كان فلا اشكال في وقوعها شرعا فالاول كاكثر الواجبات كالصلاة اليومية والثاني كالامر بالصيام والوقوع ادل شيء على الامكان ثم لايخفى انه لاثمرة عملية للتعرض الى ان الوقت من قيود الواجب او من قيود الوجوب بعد مافرض كون الوقت امراً غير اختياري للعبد ولا بمناط تحققه باختيار العبد فحينئذ ان حصل الوقت وجب امتثال التكليف المتوجه في ذلك الوقت والا فلا من غير فرق بينما فرض قيداً للواجب أو للوجوب نعم لو كان امراً اختياريا يمكن جريان الثمرة وأما قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام في رد الشمس كما ردت الى يوشع بن نون فهي معجزة خارجة عن قدرة البشر فاذا عرفت ذلك فاعلم انه ربما توهم ان قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام تكون دليلا على كون الوقت شرطاً للواجب لانه لو كان شرطاً للوجوب لكان التكليف ساقطاً بخروج الوقت وبعبارة اخرى ان تلك القصة تكشف عن كونه شرطاً للواجب وربما يجاب عن ذلك بان رد الشمس له شوقا الى العبادة ليدرج نفسه فى موضوع التكليف

فردت الشمس له حتى يتوجه اليه التكليف الادائي وربمـــا يؤيد ذلك انه روى عنه انه قال ان الجلسة في الجـامع خير من الجلسة في الجنة لان الجلسة فى الجنة فيها رضى نفسي وفي الجـامع فيه رضى ربي . ثم لايخفى انه وقع البحث فى الوقت من غير فرق بين كونه موسعاً أو مضيقا في ان الامر المتعلق به هل يدل على لزوم الاتيان بالواجب فى خارج الوقت مـع عدم الاتيان به في الوقت أم لا يجب الاتيان به في خارج الوقت بل يحتاج وجوب الاتيان به الى دليل آخر ومرجع ذلك الى أن القضـاء بالأمر الاول أم بامر جديد قولان مبنيان على ان المستفاد من التكليف الادائي تعدد المطلوب بان يكون الشيء مطـلوبا بنفسه والخصوصية مطلوبة بدال آخر أو ان المستفاد من ذلك التكليف شيء واحد ومطـلوب فارد فيبقى ببقاء الوقت ويفوت بفواته فالاول يبنى على الاول والثاني يبنى على الثاني ، هذا كله لولم يكن لوجوب القضاء دليل مستقل كمثل قوله عليه السلام (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت) فهل يستفاد منه وجوب آخر ثابت بهذا الدليل او يدل على ان نفس الواجب هو الاول وان ايجاده في الوقت واجب آخر غير اصـل وجوبه ومرجع ذلك الى ان الدليل الدال على وجوب القضاء هل يدل على تعدد المطلوب أم لا ، وجهان تظهر الثمرة فيمن علم بفوائت كثيرة من الفوائت اليومية ولم يعلم مقدارها وهو يتصور على انحاء لأن الجاهل بمقدار الفوائت اما ان يكون منشأ جهله بزمان بلوغه وأما ان يكون منشأ جهله هو الجهل بمقدار الفوائت وان علم تاريخ البلوغ وعلى كلا التقديرين اما ان يكون شكه قد حدث من هذا الحين أو يكون في هذا الحين مسبوقا بشك في الوقت وقد غفل عنه فـلم يلتفت اليه حتى مضى عليه برهة من الزمان على هذا الحال وهو لايزال يشك ويغفل عن مراعات شكه

فيه فهذه صور اربعة الاولى ان يعلم تاريخ بلوغه ويشك في مقدار الفوائت ومع ذلك كان شكه مسبوقا بشك في الوقت ، الثانية ان يعلم تاريخ بلوغه ويشك في كميتها الا انه لم يكن شكه مسبوقا بشك في الوقت بل حدث في خارج الوقت ، الثالثة ان لا يعلم بتاريخ بلوغه وكان شكه مسبوقا بشك في الوقت ، الرابعة ان لا يعلم بتاريخ بلوغه وكان شكه بتمامه حاصلا في خارج الوقت اما الصورة الاولى فالحكم فيها على قولين قول بالبراءة وقول بالاحتياط ويبنى الثاني على ان المستفاد من الامر الادائي تعدد المطلوب فحينئذ يلزمه الاحتياط للعلم بتوجه التكليف بالشيء وانما الشك في الخروج عن عهدة التكليف وهو مجرى الاحتياط ودعوى ان الشك في خارج الوقت لا يعتد به كما يستفاد من قوله عليه السلام فقد حال حائل مدفوعة بانه ينصرف الى حدوث الشك في خارج الوقت ومبنى الاول على وحدة المطلوب فاذا استفدنا من التكليف الادائي وحدة المطلوب يصير التكليف بالنسبة الى القضاء شكا في التكليف فتجري البراءة ، وأما الصورة الثانية فقد عرفت ان الشك حاصل في خارج الوقت ومثله لا يعتد به وهكذا الصورة الرابعة فان الشك فيه ايضا حدث في خارج الوقت ، واما الصورة الثالثة فالشك فيه انما هو بأزيد مما يعلمه من مقدار فوات الواجب فلا يجب عليه الا ما تيقن بفواته ولكن الاقوى ان الاولى كبقية الصور ولا يجري فيها التفصيل المتقدم . بيان ذلك انه على مقتضى تعدد المطلوب المستفاد من التكليف الادائي لا يكون الفرد القضائي من افراد المأمور به لأن تحقق فردية القضائي منوط بعصيان الفرد الادائي ومع هذه الاناطة لا يعقل اندراج هذا الفرد في المأمور به لأنه لو فرض ورود تكليف في القضاء يكون تكليفا مستقلا لا يكشف عن تعدد المطلوب في الامر الادائي وحينئذ لو شك في

مقدار الفائت كان شكه راجعا الى الشك في التكليف بالقضاء وهو من موارد جريان البراءة ثم انه هل يمكن اثبات عنوان فوت الواجب لو شككنا في فوته باستصحاب عدم الاتيان في الوقت ام لا وجهان مبنيان على ان الفوت الموجود في لسان الدليل امر وجودي أو عبارة عن عدم الاتيان به في الوقت فعلى الاول لاتجري البراءة لكونها من الاصول المثبتة وعلى الثاني ولا مانع من جريانها .

(مسألة الضد)

الفصل السادس : في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي في ضده ام لا ؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور :

الاول : الظاهر ان هذه المسألة من المسائل العقلية وليست من المسائل اللفظية لأن البحث فيها ليس مختصا بصورة تحقق الامر من اللفظ بل مطلقا حتى ولو كان مستفاداً من دليل لبي كالاجماع ونحوه فلذا يشكل عدها من مباحث الالفاظ إلا باعتبار ان الغالب من الادلة ان تكون لفظية .

الثاني : ان عد هذه المسألة من المسائل الاصولية لاشتمالها على ملاكها لكونها من القواعد الكلية الواقعة في طريق الاحكام الكلية التي هي ملاك المسألة الأصولية وان أمكن عدها من المبادىء الاحكامية باعتبار ان البحث فيها يرجع الى ان الحكم في احد المتلازمين يستلزم الحكم على الملازم الآخر فيكون البحث فيها عن عوارض الاحكام ، نعم لاوجه لعدها من المسائل الفقهية وان

توهم اخذاً بظاهر العنوان لعدم تحقق ملاكها على ماتقدم تفصيله في مقدمة الواجب

الثالث : ان الاقتضاء المأخوذ فى العنوان يراد به مايعم الجزئية واللزوم والعينية بمعنى ان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد بالتضمن او بالالتزام او بالمطابقة لما هو معلوم ان عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه ولا ينافي كون البحث في الاقتضاء في عالم الثبوت لان الاقتضاء في عالم الاثبات والدلالة انما هو من تبعات ذلك .

الرابع : ان المراد في الضد عند الاصوليين هو مطلق المعاند والمنافى الاعم من الوجودي والعدمي خلافا لاصطلاح اهل المعقول من ان المراد بالضد هو مايكون التقابل بين الوجودين مع عدم التلازم بينهما بالتصور فلا يشمل تقابل الوجود والعدم كالسلب والايجاب او تقابل العدم والملكة او تقابل المتضايفين قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية مالفظه : (المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند والمنافى وجوديا كان او عدميا) إذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في الضد يقع في مقامين ، المقام الاول في الضد الخاص (١) .

---

(١) الأقوال فى مسألة الضد الخاص اربعة : الاول توقف وجود كل واحد من الضدين على عدم الآخر ، الثاني عدم كل واحد منهما على وجود الآخر الثالث التفصيل بين الضد الموجود وبين الضد المعدوم مثلا وجود الازالة تتوقف على عدم وجود الصلاة لو كانت الصلاة موجودة بان كان المكلف مشغولا بالصلاة ومع عدم اشتغاله بها لايتوقف وجود الازالة على عدم الصلاة لعدم كون الصلاة مانعة من الازالة في ظرف عدمها ، الرابع عدم التوقف من الجانبين المشهور هو الاول باعتبار ان وجود الضد مانع عن الضد الآخر وعدم المانع من اجزاء العلة ولازم ذلك توقف وجود الضد على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع

فنقول اختلف الاصحاب في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده مثلا

= ولا توقف لعدم أحدهما على وجود الآخر لعدم استناد العدم الى وجود الشيء لايقال انه كما لا يعقل ان يستند العدم الى الوجود كـذلك لا يعقل ان يستند الوجود الى العدم لانا نقول لامانع من جعل العدم من شرائط الوجود بارجاعه الى كونه مصححا لفاعلية الفاعل او متمما لقابلية القابل والى ذلك يرجع جعل عدم المـانع من اجزاء وجود الشيء وبهذا المعنى يستند الوجود الى العدم ولا يعقل جعل الوجود من شرائط العدم لعدم كونه صادراً من الفاعل او يتحقق في مورد لكي يكون الوجود مصححا للفاعل او متمما للقابل . وعليه فعدم الضد انما يستند الى عدم المقتضي .

بيان ذلك ان العدم تارة يراد منه العدم الازلي واخرى العدم الطـاريء اما العدم الازلي فلا ريب في تحققه لعدم مقتضيه ، واما الطاريء فهو انما يتحقق مع اشتغال المحل باحد الضدين فعدم الضد الآخر انما هو لعدم ارادته اذ لا يعقل ارادة الضد المعدوم مع تعلق الارادة بالضد الموجود والا لزم ارادة الضدين وهو غير معقول . مثلا لو كان مشتغلا بالازالة فعدم الصلاة الذي هو عدم طـاريء لايعقل ان يستند الى وجود الازالة اذ وجودهـا موجب لعدم تعلق الارادة بالصلاة التي هي مقتضي لوجودها فعدم الصلاة لعدم مقتضيها . ودعوى ان كون الشيء مانعا يتحقق في ظرف وجود المقتضى فالرطوبة تكون مانعة لاحتراق الخشب مع تحقق النار المقتضية للاحراق إذ مع عدمها لامعنى لـكون الرطوبة مانعة من الاحراق وعليه لايكون الضد مانعا للضد الآخر إلا بتحقق مقتضيه ولا يعقل الا بتحقق المقتضي للضدين وهو غير معقول في غير محلهـا إذ اجزاء العلة التي هي المقتضي والشرط وعدم المانع في عرض واحد فعدم المعلول يستند الى عدم وجود المانع مع عدم فرض المقتضي . ودعوى ان حفظ الرتبة بين الضدين =

لو امر المولى عبده بازالة النجاسة عن المسجد فهل لهذا الامر دلالة على النهي عن الصلاة التي هي ضد خاص لها فيحرم ايقاعها حين الامر بالازالة ، او لا ؟ قولان استدل للاول باحد امرين : الاول ان ترك احد الضدين مقدمة لفعل ضده

يوجب منع مقدمية عدم احدهما لوجود الآخر إذ لا تقدم ولا تأخر بين الضدين بما هما ضدان فنقيض كل واحد منها الذي هو العدم البديل للوجود لا تقدم له على وجود الآخر . وبعبارة اخرى لو كان عدم احدهما مقدما على وجود الآخر لكان وجوده مقدما على وجود الآخر حفظا لوحدة الرتبة بين النقيضين ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو واضح البطلان ممنوعة إذ حفظ الرتبة بين الضدين لا يوجب حفظها بين عدم احدهما ووجود الآخر مع تحقق ملاك التقدم بالعلية او بالطبع اذ لا يسري ذلك الى نقيضه الذي هو بديله ولذا لا اشكال بتقدم العلة على المعلول ولا تقدم لها على عدمه كما ان المعلولين لهما معية بحسب الرتبة ولا معية مع عدمها . وبالجملة نفي التقدم بين الضدين لا يوجب نفي تقدم عدم احدهما على وجود الآخر مع وجود ملاكه الا ان هذا لا يوجب القول بالمقدمية بنحو يسري الوجوب من ذيها الى المقدمة لعدم كون التقدم الرتبي موجباً لذلك وانما الموجب للسراية هو التقدم بالزمان .

وعليه يتجه الجواب عن المقدمية بتقريب ان المقارنة الزمانية محفوظة بين الضدين وذلك يقتضي حفظ المقارنة مع ما معه في الزمان فاذا كان زمانا شيء متقدما على زمان الآخر فلا محالة ما معه في الزمان متقدما فيتوجه حينئذ اشكال الدور وحاصله انه لو توقف وجود احد الضدين على عدم الآخر توقف عدمه على وجوده لحفظ الرتبة بين النقيضين فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال فالقول بالمقدمية يلزم الدور فاذن الحق عدم التوقف من الجانبين .

الآخر ومقدمة الواجب واجبة ، الثاني ان ترك احد الضدين ملازم لفعل ضده الآخر فاذا وجب فعل احد الضدين لزم الحكم بوجوب ترك الضد الآخر ، اما الامر الاول فبيانه هو انه لا اشكال فى ان وجود الضد مانع عن وجود الضد الآخر فاذا كان احد الضدين مانعا عن الآخر كان عدم احد الضدين شرطا فى وجود الآخر فيكون ترك احد الضدين مقدمة للآخر فاذا وجب احد الضدين وجبت مقدمته ايضا فيكون فعل الضد الذي هو مانع حراما وقد اجيب عنه بوجوه :

احدها : ان مقدمية ترك احدها لم يكن ناشئا من مضادة احدهما للآخر بل المقدمية انما تنشأ من التمانع بين الضدين لا من جهة التضاد في الوجود بينهما إذ فرق واضح بين الضد والمانع ، فان الضد انما يزاحم الضد الآخر فى الوجود ، والمانع انما يمنع من تأثير المقتضي ولو كان الضد من قبيل المانع لصح ماذكر من المقدمية لكن المفروض ان الضد مانع عن ضده الآخر فى الوجود مثلا الرطوبة مانعة من تأثير النار في احتراق الخشب فتكون الرطوبة مزاحمة لتأثير اقتضاء النار فيه . بخلاف السواد بالنسبة الى البياض فانه مزاحم له في الوجود وهذا هو المسمى بالضد فعدمه حينئذ شرط فى وجوده لا في تأثيره حتى يكون مقدمة .

ثانيها : انه يلزم من القول بمقدمية ترك احد الضدين لفعل الضد الآخر تقدم الشيء على نفسه بيان الملازمة ان رتبة النقيضين محفوظة فترك الصلاة مثلا وفعل الصلاة فى مرتبة واحدة فاذا تقدم شيء على شيء برتبة لا بد وان يكون متقدما على نقيضه رتبة لملاحظة حفظ الرتبة بين النقيضين مثلا اذا فرض تقدم ترك الصلاة على فعل الازالة فلا بد وان يتقدم ايضا على ترك الازالة للتوافق بين

النقيضين بحسب الرتبة حسب الغرض ثم نقول ان ترك الازالة يقتضي ان يكون شرطاً لتحقق الصلاة من جهة المضادة بين الازالة والصلاة وقد عرفت ان ترك كل ضد شرط لفعل الضد الآخر فاذا كان ترك الازالة مقدما رتبة على فعل الصلاة كان ايضا مقدما على ترك الصلاة لما عرفت من ان حفظ التوافق بين النقيضين بحسب المرتبة وحينئذ يكون ترك الازالة مقدما على ترك الصلاة وقد كان ترك الصلاة مقدما على ترك الازالة فيكون ترك الازالة مقدما على نفسه هو محال بالضرورة :

الثالث : ليس جعل ترك الصلاة مقدمة الى فعل الازالة باولى من جعل الازالة مقدمة لترك الصلاة إذ فعل الازالة علة تامة لترك الصلاة فلذا يتوجه محذور الدور لأن الازالة تتوقف على ترك الصلاة على ماذكره من كونه شرطاً لتحقق الازالة وترك الصلاة يتوقف على فعل الازالة لكونها علة تامة لترك الصلاة فيلزم الدور وهو لازم على القول بترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة واللازم باطل فالملزوم مثله لا يقال ان ترك الصلاة ليس مستنداً الى فعل الازالة بل مستنداً الى الى عدم ارادة الصلاة لانا نقول انها وان كانت مستندة الى عدمها الذي هو الصارف لكن منضما مع فعل الازالة لا اليه وحده ،. إذ لو أردت ايجاد الصلاة مثلا توقف ايجادها على الارادة وترك المانع الذي فرضه هذا القائل مقدمة لها فيكون ترك المانع مع الارادة علة تامة لايجاد الصلاة ومن المعلوم ان انتفاء احدها علة تامة لانتفائها فانه إذا انتفى ارادة الصلاة تحقق تركها ولو لم يوجد المانع وحينئذ يستند الترك اليه ، واما لو انتفت الارادة وعدم المانع بان لم توجد ارادة للصلاة ووجدت الازالة فيكون الانتفاء مستنداً اليهما معاً لا الى احدها

المعين لبطلان الترجيح من غير مرجح ولا الى غير معين لامتناع استناد التأثير من واحد مبهم واقعا فانقدح مما ذكرنا ان ترك الصلاة ليس مستنداً الى خصوص عدم الارادة الذي هو الصارف بل اليه والى الازالة فاذا استند الى الازالة ولو منظما اليه جاء محذور الدور من غير فرق في انتهاء الارادة الى شخص واحد او الى شخصين كما إذا كان كل منهما لارادة شخص مثلا اراد احد الشخصين حركة شيء واراد الآخر سكونه فيكون المقتضي لكل منهما موجوداً فالعدم حينئذ لامحال يستند الى وجود المانع لا لعدم المقتضي اللهم الا ان يقال بانه لافرق بين الانتهاء الى شخص واحد والانتهاء الى شخصين بتقريب ان العدم يستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع لان عدم كل واحد منهما يستند الى عدم المقتضي لأن وجود المراد يحتاج الى شيئين قدرة وارادة فاذا انتفت القدرة انتفى الاقتضاء ففي المغلوب منهما تنتفي القدرة فاذا انتفت استند العدم الى عدم المقتضي ثم قد يشكل بانه كيف يكون استناد التأثير في عدم تحقق المراد اليهما معا اي الى عدم الارادة ووجود الضد والمفروض ان الاثر يستند الى المتقدم منهما كما فرض في مثال الحركة لأن المانع فيه مسبوق بعدم القدرة على ايجاد الأرادة فالترك حينئذ في المثال المتقدم يستند الى عدم القدرة الذي هو الصارف خاصة لا الى الصارف مع وجود الضد ، ولكن لايخفى ان عدم القدرة على ايجاد مراده اما ان يكون علة لعدم حصول المراد في الزمان الاول الذي لم يكن قادراً عليه فقط لا في الزمان الذي بعده بحيث لو تجددت ذلك له قدرة على الايجاد لتمكن من حصول المراد وتحرك نحو المطلوب فاذا كانت العلة في عدم الحركة مثلا في الزمان الثاني هو عدم القدرة على الايجاد في ذلك الزمان وفرضنا اقتران تلك العلة في الزمان الذي اثر في عدم تحقق المراد

مع الضد الخاص كان الاثر مستنداً الى وجود الضد وعدم القدرة لا الى عدم القدرة فقــــط .

فتحصل مما ذكرنا ان الضد يتوقف على ترك ضده لو اخذنا ترك الضد مقدمة شرطــاً لوجود الضد الآخر وترك الضد الآخر يتوقف على وجود الضد الذي هو مشروط اما بالتوقف الاستقلالي توقف المعلول على علته او بالتوقف الضمني اي يتوقف على وجود الضد المنضم الى الصارف فيكون توقفه توقف المعلول علي جزء علته .

وقد انقدح مما ذكرنا لزوم التوقف الفعلي من الجــانبين ولو سلمنا عدم التوقف الفعلي الا ان ملاك الاستحالة متحققة اما بالوجه الذي سمعته منا سابقاً في الوجه الثاني او لمــا ذكره الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله ان الشيء لمــا كان صالحا لان يكون موقوفا عليه شيء لا يعقل ان يكون الشيء موقوفا عليه مثلا لو كان صالحا لان يتوقف ترك الازالة على الصلاة لا يعقل ان تتوقف الصلاة على ترك الازالة وإذا توقف يلزم محذور الدور وهو تقدم الشيء على نفسه ثم ان بعض الاصحاب قرب المقدمية بان الضد مانع من الضد الآخر ولاشكال ان عدم المــانع من اجزاء علة وجود الشيء فيكون وجود الضد متوقفاً على عدم ضده توقف الشيء على عدم المــانع وقد التزم المحقق الخونساري قدس سره ذلك في الضد الموجود دون الضد المعدوم بدعوى ان الضد الموجود يتوقف على عدمه دون المعدوم مثلا وجود الازالة يتوقف علي عدم الصلاة لو كانت الصلاة موجودة لتحقق المــانعية فيها حينئذ واما مع عدم الصلاة فلا معنى لسكون الصلاة مانعة لكي تتوقف الازالة على عدمها ، وقد اشار الى ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية

مالفظه (وبان التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف العدم (١)

(١) وهو المنسوب الى المحقق الخونساري قدس سره بما حاصله ان التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف الترك فان توقفه على الوجود تقديري أي معلق على وجود المقتضي للضد والشرط فحينئذ يتوقف الترك على وجود الضد ومع عدم ذلك يكون الترك مستنداً الى عدم المقتضي أو عدم الشرط لا لوجود المانع أي الضد وربما يكون وجود المقتضي ممتنعا وأما ما أضافه قدس سره من قوله (ولعله كان محالا لأجل انتهاء وجود أحد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الارادة الازلية به) فليس من كلام المحقق الخونساري وانما ذكره قدس سره تتميما لكلامه واثباتا للمحالية وتفصيله ان الضدين الذين وجداحدهما وعدم الآخر أما ان يكونا من الافعال التكوينية وأما ان يكونا من الافعال الاختيارية للمكلف والثاني أما ان يكون فعل شخص واحد أو فعل شخصين بان يريد احدهما حركة جسم مثلا والآخر يريد سكونه فهذه صور ثلاث لوجود أحد الضدين مع عدم الآخر أما الصورة الاولى وهي ما إذا كان الضدان المعدوم احدهما مع وجود الآخر من الافعال التكوينية كالسواد والبياض فلا اشكال في ان عدم أحدهما لايكون مستنداً الى وجود الآخر وانما يستند عدمه الى عدم اشتماله على صلاح موافق للنظام وعدم ذلك الصلاح مقتضى لعدم تعلق الارادة التكوينية بوجوده وكذا في الضدين الذين هما من افعال العباد وكان وجود أحدهما وعدم الآخر بارادة شخص واحد وبفعله فان عدم أحدهما انما يكون مستنداً الى عدم اشتماله على مالا يلائم المكلف ويوجب تعلق ارادته به لا الى وجود الضد الآخر ففي هذين القسمين لم يكن عدم أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر بل انما يكون مستنداً أو متوقفاً على عدم وجود المقتضي له وهو عدم الصلاح في الأول الموجب لعدم تعلق الارادة التكوينية وعدم اشتماله على مالايلائم الشخص في =

ولكن لايخفى مافيه إذ كون الضد مانعاً لا يفرق فيه بين كونه موجوداً أو معدوما

= في الثاني الموجب لعدم تعلق ارادته به وحيث ثبت ان المقتضي غير موجود في هاتين الصورتين فيكون العدم مستنداً الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع ويكون استناده الى وجود المانع تقديرا بمعنى انه لو وجد المقتضى لكان هذا مانعا عن وجود مقتضاه ولا يمكن العكس بان يجعل استناده فعلا الى وجود المانع والى عدم المقتضى تقديراً بمعنى لولم يوجد المانع لكان العدم يستند الى عدم المقتضى لأن مرتبة المقتضى قبل مرتبة المانع فيستند الى عدم المقتضى لسبق مرتبته .

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا كان أحد الضدين مراداً لشخصين ففي هذه الصورة ايضا العدم يستند الى عدم المقتضي له وهو قدرة المغلوب في ارادته لا الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر وانت خبير بما فيه فان عدم قدرة المغلوب ليس من قبيل عدم المقتضي فان ارادة المغلوب مقتضية لوجود مراده الا انه حيث زاحمها ارادة الغالب ويستند العدم الى ارادة الغالب المانعة من تأثير ارادة المغلوب في الضد الآخر لا الى عدم المقتضي وبالجملة المقتضي فيما نحن فيه موجود وهو ارادة المغلوب وكونه لوخلي ونفسه قادراً على الاتيان بمراده ولكن منع من تأثير ذلك المقتضي مانع وهو وجود ارادة الغالب فيكون العدم مستنداً الى وجود المانع ولكن لما لم يكن المانع هو وجود الضد الآخر وانما هو ارادة الغالب لم يكن أحد الضدين متوقفا على وجود الآخر حتى يلزم الدور ومنه يظهر الجواب عن شبهة الكعبي وحاصلها ان ترك الحرام واجب وهو يتوقف على فعل من الافعال الوجودية توقف عدم الضد على وجود أحد الاضداد لما عرفت ان ترك الحرام مستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع الذي هو الضد إذ لو أراد الحرام لايعقل تعلق ارادته باحد الاضداد والالزم تعلق ارادتين بالضدين وهو ..

إذ ليست المانعية منوطة بوجود الضد إذ ليس عدمه من قبيل المانع لان كون الشيء مانعا بمعنى انه مانع لو كان موجوداً لا انه مانع في حال وجوده .

وكيف كان فقد ذكر بعض الاعاظم قدس سره من ان المانعية لاتوجب توقف احد الضدين على عدم الآخر بما حاصله ان المانعية لا تتحقق إلا بعد وجود المقتضى مع جميع شرائطه مثلا الرطوبة لاتتصف بالمانعية لاحتراق الجسم الا بعد وجود النار ومماستها للجسم فيظهر من ذلك ان توقف الازالة على عدم الصلاة مثلا لابد وان يكون من جهة عدم المانع ولا تكون الصلاة مانعة الامع وجود المقتضي للازالة وحينئذ لايمكن ان يوجد مقتض للصلاة لعدم امكان اجتماع المقتضيين للضدين فتكون الصلاة معدومة لعدم وجود المقتضي لها ، ومع انعدامها كيف تكون مانعة عن وجود الازالة وبالجملة احد الضدين لايتوقف على عدم الآخر من جهة المانعية إذ مانعية احدهما للآخر لايمكن الا في ظرف وجود

= غير معقول بالنسبة الى شخص واحد وبالنسبة الى مالوكانا مراداً لشخصين فهو وان امكن تصوره الا انه لايستند الترك الى الضد المانع وانما يستند الى ارادة الغالب التي هي المانعة من ارادة المغلوب .

وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ماذكر من الدور ودعوى وجود ملاكه وهو عدم جواز تقدم الشيء على مايصلح ان يكون علة له لما هو معلوم انه مع فرض وجود الضد لايعقل وجود المقتضى للضد المعلوم لكي يقال بان وجوده حينئذ مانع ويكون عدمه من قبيل عدم المانع .

وبالجملة ان المانعية لما كانت محالا فلا توقف اصلا من الجانبين أي لاوجود الضد يتوقف على عدم الضد الآخر ولا عدم الضد المعدوم يتوقف على الضد الموجود لاستناد العدم الى عدم المقتضى على تفصيل ذكرناه فى حاشيتنا على الكفاية

المقتضي للاثنين وهو غير معقول ولـكن لايخفى ان استناد عدم المعلول الى عدم كل جزء من اجزاء علته كاستناد وجوده الى كل واحد منها في عرض واحد وعليه بنينا مانعية عدم المأكولية في لباس المصلي وبالجملة ان عدم المعلول يستند الى وجود المانع حتى مع فرض عدم المقتضي فظهر لك مما ذكرنا انه ينحصر عدم توقف احد الضدين على عدم الآخر بان عدم كل واحد من الضدين في رتبة وجود الضد الآخر لما هو معلوم من وحدة المرتبة بين النقيضين على ماعرفته منا سابقاً هذا كله على التقريب الاول اي في المقدمية واما الثاني فتقريبه ان يقال ان فعل الضد ملازم لترك ضده الآخر فاذا صار فعل الضد واجباً كان لازمه وهو ترك الضد الآخر ايضاواجباً فاذا صارواجباً حرم فعل الضد الآخر وقد اجاب عنه الاستاذ قدس سره في الكفاية بماهذا لفظه (واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغايته ان لايكون احدهما فعلا محكوما بغير ماحكم به الآخر لا ان يكون محكوما بحكمه وعدم خلو الواقعة عن الحكم انما يكون بحسب الحكم الواقعي لاالفعلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة ايضا بل على ماهو عليه لولاالابتلاء بالمضاد للواجب الفعلي من الحكم الواقعي) لأن الحكم يتبع تحقق ملاكه فمناطه في احدهما لايوجب تحقق الملاك في الآخر ، فلو قلنا بتحققه لأجل الملازمة فيلزم تحققه جزافا لعدم تحقق ملاكه ودعوى الملازمة في الجمل بديهي البطلان من غير فرق بين الضدين الذين لاثالث لهما وبين غيره فدعوى بعض الاعاظم بتحقق الملازمة العرفية في الضدين الذين لاثالث لهما كالحركة مثلا فان وجوبها ملازم عرفا لعدم السكون محل نظر لما عرفت ان الحكم يناط وجوده بتحقق ملاكه فلو تحقق الحكم في اللازم الآخر مع عدم التحقق الملاك يكون حكماً بلا

ملاك ولازمه ان يكون وجوده عبثاً فلا يكون ارادة احدهما موجباً لارادة الآخر

ثمرة هذه المسألة

ثم انه ذكر الاصحاب ان ثمرة البحث عن اقتضاء الامر النهي عن ضده الخاص وعدمه هو فساد الضد المنهي عنه اذا كان عبادة بناء على الاقتضاء لانه حينئذ يكون منهيا عنه فلا يمكن ان يتقرب به فتقع العبادة باطلة وصحتها على القول بعدم الاقتضاء وقد انكر هذه الثمرة شيخنا البهائي قدس سره بدعوى بطلانها على القول بعدم الاقتضاء إذ العبادة تحتاج الى قصد الامر ومع عدم الامر لايمكن التقرب بها ومن المعلوم عدم تعلق الامر بالعبادة والا لزم طلب الضدين وهو محال وقد اجاب الاستاذ قدس سره بانه لاحاجة الى قصد الامر بل يكفي قصد المحبوبية والملاك (١) إذ سقوط الامر في المقام ليس ناشئاً من النقص في الملاك

---

(١) لايخفى انه انما يحتاج الى الرجحان والمحبوبية في تصحيح العبادة التي امر بضدها فيما اذا كان وقت العبادة مضيقاً فانه حينئذ يمتنع الامر بضدها في ذلك الوقت وتحتاج في تصحيحها الى الرجحان والمحبوبية اما إذا كان وقتها موسعا فلا حاجة الى ذلك لكونها حينئذ مأمورة بها لانها فرد من تلك الطبيعة المأمور بها والامر بالطبيعة لم يكن مخصوصا بما عدا هذا الفرد فان هذا الفرد كغيره من الافراد محصل لطبيعة المأمور بها غاية الامر من جهة انه في وقت هذا الفرد قد امر بضده فالعقل يحكم بانه حيث يمكنك امتثال الامر بهذا الضد بايقاعه في محله وامتثال الامر بتلك الطبيعة بتأخيرها الى مابعد هذا الضد لكي يحصل

والمصلحة وانما نشاء من عدم امكان الامر بالضدين مع فرض اهمية احدهما بل لوقلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يمكن لنا تصحيح العبادة لان النهي المتعلق بالعبادة ليس ناشئاً من مفسدة في المتعلق وانما هو نهي غيري نشأ من الامر بالضد الاهم ولكن لايخفى ان النهي اذا كان مولويا ولو غيريا يكون ناشئاً عن ان مخالفته توجب هتك المولى فحينئذ كيف يمكن ان يتقرب بذلك بل ربما يقال بانه لايمكن استكشاف الملاك بناءاً على عدم الاقتضاء لكون الامر المتعلق بالطبيعة المقيدة بعدم مزاحمة الاهم مثلا الامر المتعلق بالصلاة قد تقيد بان لايزاحم الازالة فالفرد المزاحم للازالة خارج عن متعلق الامر لكونه غير مقدور

امتثال الامرين وظاهر ان هذا ليس تقييداً في الطبيعة المأمور بها وتخصيصا لها بما بعد فعل هذا الضد وحينئذ فلو عصى المكلف الامر بالضد فعلى هذا العقل يحكم بانه لو اتى بفرد من افراد تلك الطبيعة المأمور بها لم يكن قصوراً في هذا الفرد الذي جاء به في صدق الطبيعة المأمور بها عليه فيكون مأموراً به فعلا فيكون صحيحا ولا يحتاج في تصحيحه الى رجحان او كونه محبوبا للمولى هذا بناء على تعلق الاوامر بالافراد واما بناء على تعلقها بالطبائع فالامر اوضح حيث ان الامر قد تعلق بصرف وجود الطبيعة باعتبار القدرة على سائر الافراد فحينئذ يمكن الاتيان بالفرد المزاحم الذي ليس له امر بالخصوص بداعي الامر المتعلق بالطبيعة لانطباقها عليها قهراً ودعوى ان متعلق الامر مقيد بالقدرة فيكون الفرد المزاحم غير مقدور فيخرج عن متعلق الامر في غير محلها اذ سقوط الامر بالفرد المزاحم لأجل المزاحمة وهي لاتوجب التقييد في متعلق الامر على ان هذا الحكم العقلي غير صالح لتقييد المأمور به لتحققه بعد تعلق الامر بالاهم فكيف يكون صالحا لتقييد متعلق الامر كما لايخفى .

فالعقل يحكم بقبح التكليف به ودعوى ان الفرد المزاحم للاهم مع سائر الافراد على حد سواء في ايجاد الطبيعة المأمور بها فحينئذ لامانع من اتيان ذلك الفرد بقصد التقرب بالامر المتوجه الى الطبيعة (١) فتصح العبادة حتى على القول باحتياج العبادة الى قصد الامر لامكان التقرب بالامر المتعلق بطبيعة العبادة محل نظر بل منع إذ التكاليف مشروطة بان يكون متعلقها مقدوراً فالفرد المزاحم خارج عن متعلق الامر اللهم الا ان يقال بان القدرة على الموسع في الزمان الثاني اي بعد ارتفاع المزاحمة بالمضيق كافية في فعلية الامر في الزمان الاول بناءاً على ماحققنا من

---

(١) لايخفى انه فرق بين باب المزاحمة والتخصيص العقلي فان باب المزاحمة الامر باق على ماهو عليه من تعلقه بنفس الطبيعة وان الاشتغال بالاهم ليس تصرفا فى ناحية الامر ولا في ناحية الطبيعة المأمور بهـا وانما هو تصرف في ناحية الامتثال اي ان الافراد لطبيعة الصلاة المأمور بها المزاحمة للازالة باقية على كونها مشمولة للامر وانها داخلة تحت الطبيعة المأمور بها غاية الامر ان العقل لما رأى ان الامتثال للامر بالصلاة فى هذا الحال مفوت لامتثال الامر بالاهم حكم يلزم تأخير امتثال الامر بالصلاة والاشتغال فعلا بالازالة تحصيلا لكلا الطلبين فمورد هذا الحكم العقلي وموضوعه هو امتثال الامر بالصلاة فهو اي العقل يعترف ان الصلاة فعلا تقع امتثالا للامر بطبيعة الصلاة ولكنه يحكم بلزوم تأخير هذا الامتثال والاشتغال فعلا بالاهم فاذا خالف المكلف هذه الحكومة العقلية واشتغل بالصلاة فعلا كانت تلك الصلاة امتثالا للامر بطبيعة الصلاة وكانت مشمولة للامر بداعيه وهذا هو معنى المزاحمة بخلاف مالو قلنا بان المقام من باب التخصيص العقلي بمعنى ان تلك الافراد خارجة عن دائرة الامر لكون متعلقه مشروطاً بالقدرة والعقل حاكم بقبح تكليف العاجز فلا تغفل .

تعقل الشرط المتأخر او القول بالواجب المعلق بان يكون الواجب الموسع وجوبه فعلى حال المزاحمة الا ان ظرف امتثاله والاتيان بمتعلقه يكون متأخراً أي بعد ارتفاع المزاحمة وحينئذ لاثمرة في البين بناءاً على المختار من صحة الشرط المتأخر والواجب المعلق لصحة العبادة مطلقاً اي قلنا بالاقتضاء ام بعدمه بناءاً على ان قصد الملاك كاف فى التقرب واما بناء على ان قصد الامر هو المحقق للعبادية فالعبادة تكون باطلة حينئذ مطلقاً من غير فرق بين القول بالاقتضاء وبين القول بعدمه لعدم الامر بها كما لايخفى فافهم وتأمل . هذا كله فى الضد الخاص .

(الضد العام)

المقام الثاني فى الضد العام الذي هو بمعنى الترك فنقول لا اشكال ولا ريب في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه كما ان محبوبية كل شيء يستلزم ترك ضده وهذا مما لاينبغي ان يقع الكلام فيه بين الاعلام نعم ينبغي ان يقع الكلام في ان هذا الاقتضاء هل هو بنحو العينية او التلازم والظاهر انه بنحو العينية مطلقاً ان كان المراد بالنهي عن الشيء طلب الترك بحسب الانشاء والمفهوم لان طلب الايجاد عين طلب ترك الترك والعينية بحسب الانشاء فقط ان كان المراد من النهي عن الشيء بمعنى الزجر عنه بان يكون الامر بالشيء والنهي عن نقيضه العام متحدين بحسب الانشاء فقط واما بحسب المفهوم فهما مفهومان مختلفان وهما ارادته للمطلوب وبغضه عن نقيضه وهذان المفهومان منتزعان من انشاء واحد كمثل قوله (افعل) » . ثم لايخفى ان وجود كل شيء يناقض عدمه ولو تعلق ارادة المولى بوجود شيء لابد في تحصيل ذلك الشيء الى تحصيل المقتضي له وطرد

مزاحمه في الوجود فان الوجود يستند الى وجود المقتضي مع سد جميع ابواب عدمه والعدم ربما يستند الى عدم وجود المقتضي وربما يستند الى وجود المانع مع بقاء المقتضي للوجود فلو فرضنا ان الشيء ضدين وكانا بحسب المصلحه متساويين لم يصح من الآمر تخصيص امره باحد الضدين معيناً بل يكون في طلبه للضدين على حد سواء ويحصل من طلبه لهما التخيير فليس للحكيم في المقام ايجاب غير التخييري بل لا بد لو اراد ان يوجه طلبه ان يكون على نحو التخيير فالمأمور في مقام الامتثال له اختيار كل منهما والى ذلك يرجع ما افاده بعض المحققين في معنى الواجب التخييري انه طلب الشيء مع المنع عن بعض انحاء تروكه بيان ذلك هو انه لما فرض اشتراكهما في اداء المصلحة على حد سواء ولم يكن في المقام مايكون احدهما اهم فللمكلف ترك احد الضدين والاشتغال بالاخر وفي المقام لما كان الترك مستنداً الى المزاحم والمانع لا الى عدم المقتضي فلا بد في حصول الامر على نحو يكون من قبيل متمم الوجود الذي مآله الى حفظ الوجود من ناحيته عن الاشتغال بالضد المساوي له بالمصلحة بمعنى اني لا اريد انعدام المأمور به من قبيل انتفاء مقتضيه او من قبيل الاشتغال بضد آخر غير الضد المساوي في المصلحة ففي الحقيقة يرخص في انعدام الضد مع الاشتغال في الضد الآخر ولا يرخص انعدامه من سائر الاضداد وبعبارة اخرى لو فرض انعدام الازالة تتساوى مع الصلاة في المصلحة ولم يكن هناك اهم في جهات الانعدام فمرة ينعدم من عدم الارادة للازالة واخرى ينعدم من قبل الصلاة فالمأمور به يمنع من الانعدام الناشيء من عدمه ولم يكن مانعا من الانعدام الناشيء من وجود الصلاة ومرجع ذلك الى التبعيض في مطلوبية الوجود وهذا بخلاف مالو كان من قبيل اتمام الوجود الذي هو عبارة عن كونه

طارداً لجميع انحاء انعدامه حتى ما كان انعدامه من قبيل الاشتغال بالضد المساوي الذي هو مفاد الطلب التعييني وذلك لا يعقل جريانه هاهنا فعلى هذا تكون العقوبة لو تركها عقوبتين بترك الضدين لا يقال العقوبة تدور مدار القدرة ولا قدرة على فعل الضدين وانما القدرة على فعل احدها فمثوبة واحدة على احدهما وعقوبة واحده على تركهما لانا نقول لم يكن استحقاق العقاب على المخالفة على قدر الامتثال بل على قدرة رفع التكليف باحد الوجوه المقبولة عند الشارع ولذا ترى ان تكليف الكافر بالقضاء مع انه في حال الكفر لا يمكن امتثاله ولو اسلم فالاسلام يجب ماقبله مع انه لومات استحق العقوبة على مخالفة ذلك التكليف إذ يتعقل في حقه انه قادر على رفع ذلك التكليف ولو بالاسلام الموجب لرفع التكليف ولو امتنانا منه سبحانه وتعالى والمقام من هذا القبيل من حيث انه يمكن رفع استحقاق العقوبتين بان ياتي باحد الضدين ويسقط الآخر بوجه مقبول عند الشارع والعقل في المقام لا يستقبح توجه العقوبتين على المخالفة من حيث التمكن على الخروج عن عهدتها بان يمتثل احدهما ويسقط الآخر ، ثم لا يخفى ان تعدد التكليف انما نشأ من تعدد الغرض فيستحق على المخالفة عقوبتين بخلاف الواجبات التخييرية كخصال الكفارة فانه يستحق عقوبة واحدة لوحدة الغرض لما عرفت ان تعدد العقوبة وعدمها دائرة مداره تعدد الغرض ووحدته إذا عرفت ماذكرنا من معقولية توجه التكليف الى كل من الضدين غاية الامر انه لما كان الطلب غير معقول بنحو تمام الوجود صار الطلب فى كل منهما متوجها على نحو متمم الوجود ويعني ان التكليف بشيء يشترط ان يكون المكلف مختاراً في فعله ومع عدمه تلبسه بالحركة مثلا يكون تلبسه بالسكون قهريا فلا معنى توجه التكليف بهما بل هما يكونان

الطلب الناشيء عن ارادة لم تكن تلك الارادة تامة بل كانت ناقصه اتضح لك فساد ماربما يتوهم من عدم معقولية الطلب لكل من الضدين طلبا مشوبا بالترخيص ولعل منشأ هذا التوهم هو انه لايعقل انشاء ارادتين فعليتين متعلقتين بالضدين كما لايعقل ذلك فى الارادة التكوينية والحاصل ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية فكما لا يعقل تعلقها بالضدين كذلك لا يعقل تعلق الارادة التشريعية بهما ولكن لايخفى انه فرق بين الأرادتين فان الارادة التكوينية لا يعقل تعلقها بشيئين متضادين لان الارادة التكوينية بالنسبة الى المراد علة تامة لحصوله والعلة التامة يستحيل تعلقها بشيئين متضادين إذ لو صح ذلك اصح اجتماع المتضادين في الخارج وهو محال بخلاف الارادة التشريعية بالنسبة الى المراد كما فى المقام فانها بالنسبة اليه من قبيل المقتضي لحصوله فاذا حكم العقل بالامتثال والطاعة وجب عليه امتثاله واذا تعذر لاجل اقتضائه التكليف بمالا يطاق سقط امتثاله من جميع الوجوه ان تعذر من جميع الوجوه والا اي وان لم يتعذر من جميع الوجوه بل من وجه واحد سقط امتثاله من ذلك الوجه وبقي له جهة اقتضاء من غير ذلك الوجه فيحصل من هذا تكليف ناقص لكونه ناشئا عن ارادة ناقصة فيحكم العقل بامتثاله على هذا النحو من التكليف فالفرق بين الارادتين اوضح من ان يخفى اذا عرفت ماذكرنا لك من معنى التخييري الذي هو صريح عبارة بعض المحققين من غير فرق بين المقام وغيره فاعلم ان فيمعنى التخييري اوجها بل اقوالا اخر لابأس بالاشارة اليها وما فيها احدها ان الواجب في الواجب التخييري هو القدر الجامع بين الافراد ولم يكن تكليفان بل تكليف واحد تعلق بذلك القدر الجامع وفيه انه مسلم فيما لو كانت الافراد من سنخ واحد واما لو كانت من

سنخيين كان يكون احدهما من سنخ الوجود والاخر من سنخ العدم فالظاهر انه لاجامع بين السنخين فكيف يتصور قدر جامع فى البين لكي يتعلق به التكليف ثانيها الواجب فى الواجب التخييري هو احد الافراد لا على التعيين فيكون الترك في كل واحد منهما فى حال ترك الآخر منهياً عنه وتركه في حال وجود الاخر غير منهي عنه وفيه انه ان كان المراد من التكليف على نحو يكون تمام الوجود بمعنى ان يكون حافظا لجميع انحاء تروكه فقد عرفت انه يستحيل بالنسبة الى الضدين وان كان المراد من التكليف اتمام الوجود الذي هو عبارة عن المحافظة عليه من انحاء تروكه من غير ناحية ضده فيكون حينئذ طلبا ناقصا فيرجع الى ماحققناه وثالثها انه لما كان توجه التكليف بكل من الضدين محالا فلا بد من سقوطه فى احدهما واعتباره فى الآخر من دون تعيين فى ذلك وفيه ان الباقي بلا خصوصية مستحيل لان كل شيء ما لم يكن مع خصوصية ومع تشخص لايعقل وجوده في الخارج . نعم يتعقل ذلك بالنسبة الى الوجود الذهني فان الذهن يتصور الكليات معراة عن الخصوصيات والجزئيات غير المعراة عن الخصوصيات ومن ذلك ظهرا وسعية الذهن من الخارج فان الخارج لايكون الا ظرفا للجزئيات والذهن يكون ظرفا للجزئيات والكليات فان قلت هذا مناف لما ذكره الاستاذ قدس سره في غير هذا المقام من ان الحجيتين المتعارضتين يبنى فيها على اعتبار احدهما وسقوط الاخر مع عدم التعين وينفى الاحتمال الثالث الخارج عن مؤدي الحجيتين لاعتبار احدهما قلت اولا ان الاحتمال الثالث منفي ويستند نفيه الى كليهما لالأحدهما لأن التعارض وقع بين المدلول المطابقي للخبرين وبالنسبة الى المدلول الالتزامي الذي هو خارج عن مؤدي الخبرين فلاتعارض إذ كل واحد منهما ينفيه كما لايخفى

وثانياً فرق بين مقامنا وبين مسألة الحجيه فان مسألة الحجيه من الامورالتي تلحق الشيء باعتبار ان يكون ظرف لحاظه الذهن ومقامنا من الامور التي يكون ظرفها الخارج لأنه تكليف وصادر من المولى الباعث على ايجاد متعلقه في الخارج ولا يعقل وجوده في الخارج بغير الخصوصية لأن مالم يتشخص لم يوجد بخلاف ذلك لما عرفت مناسا بقا من اوسعية الذهن فى الخارج فيجوز تعرية الملحوظ عن الخصوصيات كتصور الكليات مثلا فيبطل حينئذ جميع الاقوال فى الواجب التخييري الا ماحققناه وملخصه انه ان كان تعلق التكليف بكل من الضدين ناقصا وكان لهما ثالث فالضد الثالث ينفى بكل منهما ولم يكن مانع من تعلق التكليف بالضدين الا مايتوهم من امتناعه وقد عرفت امكانه إذ لامحذور فى تعلقه بهما واضعف من هذا التوهم توهم ان في تعلق التكليف بهما يرجع الى الامر بشيء والنهي عنه وقد عرفت ان ذلك يلزم لو كان المراد من الامر المطلق التام الذي هو عبارة عن كونه حافظاً لجميع انحاء تروكه وساداً لجميع انحاء انعدامه المعبر عنه بتمام الوجود فانه على هذا التقدير يكون الامر بشيء يقتضي ايجاده وحفظه عن جميع تروكه حتى حفظه عن الترك المستند الى وجود الضد فلو امر بالضد كان مقتضاه النهي عن جميع تروكه ومن جملة تروكه ما كان ناشئاً عن وجود ضده الذي كان مطلوبا فيكون منهيا عنه بخلاف ما نحن فيه من كون التكليف ناقصا فلم يكن الامر بذلك الضد مقتضيا لنهي الترك الناشيء عن ذلك الضد الآخر فلا يكون منهيا عنه بل صرف أنه مأمور به . نعم فى الضدين الذين لاثالث لهما لا يعقل تعلق التكليف بهما مطلقا اما تاما فقد ظهر امتناعه في الضدين الذي لهما ثالث فهنا بالطريق الاولى واما ناقصاً فان التكليف بشيء شرطه

أن يكون المكلف مختارا في فعله وليس ذلك فيهما كالحركة والسكون إذ مع عدم احدهما يكون المكلف متلبسا بالآخر قهراً فلا معنى لتوجه التكليف بهما بل هما كالنقيضين فتلخص من جميع ماذكرنا عدم معقولية التكليف الناقص الى الضدين الذين لاثالث لهما وعدم صحة توجه التكليف التام الى الضدين اللذين لهما ثالث ومعقولية توجه التكليف الناقص الى الضدين اللذين لهما ثالث بالتوجيه المتقدم .

(الترتب)

ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان الامر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده الخاص وبعد الفراغ من هذه الجهة فقد وقع الكلام والبحث في ان الامر بالشيء هل يوجب سقوط الامر بضده لو كان مهما كالامر بازالة النجاسة عن المسجد فانه يوجب سقوط الامر بالصلاة المزاحمة مع الازالة ام لايقتضي سقوط الامر بالمهم قولان قيل بالاول لرجوعه الى الامر بالضدين في عرض واحد في زمان واحد وذلك بديهي البطلان وعليه يبنى بطلان الترتب وهو ان يكون الامر بالصلاة مشروطا بعصيان الازالة بناء على جواز الشرط المتأخر او العزم على العصيان بناء على بطلانه لاستلزام جوازه استحالة الامر بالضدين في عرض واحد في زمان واحد قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية مالفظه (ماهو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما الا انه كان في مرتبة الاهم الامر بغيره اجتماعهما بداهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة (١) توضيح ذلك هو

(١) قال بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف ان طلب الضدين انما يكون مستلزما لطلب الجمع بينهما اذا كان المطلوب من المكلف صرف القدرة في احديهما —

ان الضدين لما كان بينهما تمانع . بحسب الوجود في زمان واحد لذا قدرة

في ظرف صرف قدرته في الاخر فان مرجعه الى ان صرف القدرة في كل منهما غير مقدور لانه عبارة اخرى عن الجمع بينهما اما اذا كان طلب احدهما وهو المهم معلقاً على عدم الاتيان بالاخر وهو الاهم كان ذلك عبارة اخرى عن ان المهم لا يكون مطلوبا في ظرف صرف القدرة في الاهم بل انما يكون مطلوبا في ظرف عدم صرف القدرة في الاهم كما ان طلب الاهم وان كان متحققاً في ظرف طلب المهم الا انه لما لم يكن صرف القدرة في المهم لازما بقول مطلق لم يلزم منه الا لزوم صرف القدرة في الاهم في ظرف القدرة على المهم وعدم الاتيان في الاهم وذلك لاضير فيه اذ لم يكن صرف القدرة في المهم وعدم الاتيان بالاهم لازما في نظر الشارع وبالجملة ان طلب الاهم لايزاحم موضوعه وهو عدم الاتيان بالاهم وصرف القدرة في المهم وبعبارة اوضح ان مرجع طلب الضدين الى طلب صرف القدرة في كل منهما عند صرفها في الاخر فيكون ممتنعا لكونه من طلب الجمع بين الضدين وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل اذ اقصى مافيه انه في ظرف صرف القدرة في احدهما وهو المهم يكون المكلف مأموراً بصرف القدرة في الاخر وهو الاهم وهو لامحذور فيه مع عدم العكس بل اغلب الواجبات من هذا القبيل فان كل من اشتغل بعمل غير مطلوب منه وكان المطلوب منه عملا آخر يطلب منه صرف القدرة في العمل الآخر المطلوب في ظرف صرف المقدورية في العمل الذي اشتغل به ونظير مانحن فيه التخيير الشرعي بناء على ان كل فرد قد تعلق به الامر بمعنى انه يجب ان تصرف قدرتك في الفرد عند عدم صرفها في الفرد الآخر وان كان فرق بين مانحن فيه والتخيير الشرعي عن حيث انه على الاخير هذا المعنى اي لزوم صرف القدرة في احدهما في ظرف عدم صرفها في الاخر متحقق في جميع اطراف التخيير بخلاف =

المكلف لم تسع الا تعلقها بأحدها والقدرة في متعلق الامر معتبرة فمع فرض كون احدها المعين اهم قد تعلق به امر المولى فيجب على المكلف صرف القدرة فيه بالخصوص لكي يجري على مقتضى امره وذلك يستلزم الجري على خلاف مقتضى الاخر اذ لايعقل ان يكون فيه انبعاث نحو متعلقه مع تحقق الانبعاث نحو الاهم فلو تحقق امر في حين انبعاث الامر نحو الاهم لزم تحققه من دون

ما نحن فيه فان هذا المعنى متحقق في طرف المهم فقط وبالجملة طلب صرف القدره = في كل من الفعلين في ظرف صرفها في الاخر وبالعكس يكون مستلزما لطلب الجمع بين الضدين اما طلب صرفها في احدها عند عدم صرفها في الآخر وبالعكس فانه لاضير فيه ولا يرجع الى طلب الجمع بين الضدين وهو الواجب التخييري المسلم عند الجميع لا يقال اذا كان الامر الثاني معلقاً على عصيان الآمر الأول فان كان المراد به العصيان الخارجي فهو موقوف على مدة تسع الاهم ولم يفعله فيها ليتحقق فيها العصيان وهو خلاف الفرض حيث ان الفرض ان الزمان لايسع الا احدها وان كان المراد انه يعصي فيما بعد بأن الشرط هو العنوان المنتزع من المعصية المتأخرة كان العلم بتحقق ذلك العنوان متوقفا على انقضاء المدة فيكشف للمكلف انه كان واجداً لذلك العنوان وقبل انكشاف ذلك لا يكاد يتأتى منه نية التقرب بالنسبة الى المهم لانا نقول انه اذا كان عازما على العصيان وعدم الاتيان بالاهم كان ذلك عبارة اخرى عن كونه عالما بانطباق ذلك العنوان عليه لا انا نقول ان الشرط هو العزم على العصيان بل نقول ان الشرط هو العنوان المنتزع من العصيان فيما بعد وان العزم على العصيان يكون كاشفاً للمكلف بحسب قطعه بعدم الاتيان بالاهم انه واجد لذلك العنوان واذا قطع بكونه واجداً لذلك العنوان حصل له القطع بتوجه الامر بالمهم اليه وحينئذ يتمكن من ايجاد ذلك بنية التقرب كما لايخفى

المعين وقد تعلق الامر به فيلزم صرف قدرة المكلف به بالخصوص ويجب ان يجري المكلف على مقتضى ذلك الامر ولازمه الجرى على خلاف مقتضى الاخر لعدم تحقق الانبعاث نحو الامر بالاهم فلو تحقق الامر حينئذ يلزم تحققه من دون انبعاث اذ لا يعقل تحقق الانبعاث نحو الضدين في آن واحد ودعوى تحقق الامر بالمهم فى ظرف عصيان الامر بالاهم بنحو الشرط المتأخر او العزم على المعصية بنحو الشرط المقارن ممنوعة اذ فى ذلك الظرف لم يسقط الامر بالاهم وحينئذ يكون من الامر بالضدين في عرض واحد في آن واحد وهو غير معقول لزوم الامر بالجمع بين الضدين مع ما بينهما من المطاردة والمعاندة في الوجود فلا تصح العبادة حينئذ بناء على احتياجها الى قصد الامر كما يقوله الشيخ البهائي (قدس سره) وعدم كفاية قصد الامر المتوجه الى الطبيعه كما ينسب الى بعض المحققين الا ان بعض من تأخر صحح العبادة بالامر الترتبي بدعوى ان الامر المتوجه الى المهم لايزاحم الامر بالاهم وليس ذلك من استحالة الامر بالضدين فى عرض واحد لعدم كونهما في عرض واحد فان الامر بالمهم في طول الامر بالاهم وليس في عرضه وهو الحق وبيان ذلك يتوقف على ذكر امور . الاول ان الاهم مع المهم من باب التزاحم الذي هو عبارة عن ان لكل من الاهم والمهم ملاكا ومصلحه لايكون من باب التعارض الذي هو عبارة عن تكاذب الخطابين فى اصل الاقتضاء زائداً على اصل الفعلية والفرق بين باب التزاحم والتعارض ظاهر من حيث الترجيح ومن حيث الحكم اما الترجيح في باب التزاحم فهو باقوى الملاكين فيؤخذ باقواها ولو كان اضعف سنداً وفي التعارض يؤخذ بالاقوى سنداً واما من حيثية الحكم فالعقل هو الحاكم في باب التزاحم

بانه مع تساوي الملاكين يحكم بالتخيير ومع اقوئيتها يحكم بتعيين الاخذ به وفي التعارض العقل منعزل عن الحكم بالتخيير وانما يحكم بالتساقط واما التخيير فرجعه الى الشرع وهو يحكم به بين الحجيتين لو لم يكن احدهما اقوى سنداً . الثاني ان التزاحم تارة يكون بين المقتضيين الذي هو عبارة عن وجود ملاكين متضادين في شيء واحد واخرى يكون بين الحكمين الذي هو عبارة عن امكان جعل كل على موضوع خاص والتزاحم نشأ من عدم قدرة المكلف والذي هو محل الكلام في المقام هو التزاحم بين الحكمين فانه بعد امكان جعل كل حكم على موضوع خاص الا انه لما لم يمكن امتثالهما لذا لابد من ترك احدهما لعدم القدرة على امتثالهما لا من جهة الملاك (١) كما لايخفى .

---

(١) بل ربما يقال ان تزاحم المقتضين ليس من تزاحم الحكمين اذ مع تساويهما ينشأ حكم تخييري على طبقهما ومع اقوائية احدهما فبعدالكسر والانكسار ينشأ حكم على طبق الملاكين وكيف كان فقد ذكر بعض الاساطين لمرجحات باب التزاحم اموراً الأول تقديم ماليس له بدل على ماله بدل من غير فرق بين كون البدل عرضياً كما اذا كان المال لايفي باداء الدين واطعام ستين مسكيناً اذا كان عليه دين وكفارة مخيرة بين الخصال الثلاث او طولياً كما اذا كان الماء لايكفي الوضوء او الغسل مع ازالة الخبث عن ثوب المصلي او بدنه لحكم العقل بذلك لأن بالتقديم يدرك كلا الواجبين ولوكان درك احدهما ببدله بخلاف مالو قدم ماله بدل كما لوصرف الماء في الوضوء او الغسل فانه يوجب ترك الواجب الآخر الذي هو ازالة الخبث عن الثوب او البدن بالمرة ومن ذلك يعلم وجه تقديم الواجب المضيق على الموسع فان الموسع له بدل دون المضيق الثاني تقديم ما ليس مقيداً بلسان الدليل على -

الامر الثالث : ان الارادة الشرعية تارة تكون تامة بمعنى ان المولى

فان الموسع له بدل دون المضيق الثاني تقديم ما ليس مقيداً على ماقيد به لدخل التقييد المأخوذ في لسان الدليل في الملاك فما ليس بمقيد فيه ملاكه غير مقيد فوجوبه يتبع الملاك فتقديم الواجب المطلق من حيث القدرة يوجب رفع الموضوع المقيد بالقدرة الشرعية لاعتبارها في موضوعه فلو بقي الوجوب حينئذ بقي بلا ملاك . الثالث : الاهمية ملاك احد الواجبين لقبح ترجيح المرجوح على الراجح الرابع — تقديم ماهو متقدم زمانا فان العقل يحكم بوجوب صرف القدرة بأتيان المتقدم مع فعلية خطابه كما في الواجبين المتزاحمين اذا كان بينهما ترتب طولي بحسب الزمان مثلا لو تمكن من القيام في احدى ركعات صلاته فانه يجب عليه القيام في الركعة الاولى من صلاته لما عرفت من ان العقل حاكم بوجوب صرف القدرة في ماهو مقدم زمانا وحينئذ يوجب التعجيز عن الاتيان بالواجب المتأخر فيكون غير مقدور لو لم يكن احدهما اهم لان الخطاب بالنسبة الى الاول فعلي مع تحقق القدرة عليه فيجب امتثاله وبامتثاله يوجب العجز عن امتثال الخطاب الثاني مع فرض امكان الجمع بينهما واما لوكان احدهما اهم فيجب حفظ القدرة للواجب المتأخر لوكان اهم واما بالنسبة الى المهم فهل يجري الامر الترتبي ام لا ادعى بعض الاساطين عدم جريانه لان موضوعه العصيان وحينئذ ان كان المراد منه عصيان الواجب المتأخر فلا يتم الايتاء على الشرط المتأخر اوالواجب المعلق الذين لانقول بهما وان كان خطاب احفظ قدرتك فيلزم منه اما طلب الحاصل او طلب الممتنع لأن عصيان حفظ القدرة لايمكن الا بصرفها في المهم فيلزم طلب الحاصل او بغير المهم فهو من طلب الممتنع وهكذا الكلام في المرجح الثاني فانه لم يجر فيه الترتب لأن في ظرف عصيان الامر المشروط بالقدرة العقلية لاملاك لما هو مشروط بالقدرة الشرعية فمع عدم وجود الملاك لايتحقق الامر الترتبي الا ان ذلك محل نظر :

يريد الفعل بنحو يسد ابواب انعدامه من جميع انحاء انعدامه ويطلق عليها ارادة مطلقة واخرى تكون ناقصة اي يريد سد ابواب انعدامه من غير ناحية انعدامه من وجود ضده الخاص وهذه هي التى تكون في الواجبات التخييرية فان اطلاق الامر فيها وان اقتضى الاول الا انا خرجنا عنه فى الواجبين المتزاحمين ودعوى سقوط الخطابين وبعد سقوطها يحكم العقل بوجود خطاب تخييري بين المتزاحمين ممنوعة اذ لاموجب لرفع اليد عن الخطابين مع امكان الجمع العرفي برفع اطلاقهما اذ الضرورة تقدر بقدرها ولذا قلنا بالتخيير الشرعي بين الواجبين المتزاحمين المتساويين فان حقيقته هو التخيير بين امرين متباينين بما هما متباينان بخلاف التخيير العقلي الذي حقيقته ان يكون بين امور تندرج تحت جامع هو متعلق الامر وحيث لم يجد العقل تفاوتا بين تلك الامور فى ايجاد تلك الطبيعة المتعلقة للتكليف فيحكم العقل بالتخيير بينها اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصلحة في احد الضدين لو كانت اهم بنظر الشارع كاهمية الازالة فى نظره مع الصلاة فى سعة الوقت فلا اشكال فى وجوب مراعاة الاهم لان التكليف بالاهم كان طارداً لكل ترك ناشيء من اي ضد كان حتى الترك الناشيء من وجود الصلاة والامر بالاهم مانع عن جميع انحاء تروكه ولا يجوز مخالفته ولو خالفه

اذ الاخير مبني على بطلان الشرط المتأخر والواجب المعلق كما ان الثاني لاوجه للترجيح به اذ الاتيان بالواجب المطلق تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح مع ان المكلف قادر على اتيان كل واحد منهما منفرداً فكل واحد منهما واجد للشرط شرعا وعقلا على ان القول باشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية لمقابلته للتيمم محل نظر على تفصيل ذكرناه فى حاشيتنا على الكفاية .

كان عاصياً و يعاقب على الترك و حينئذ يصح تعلق الأمر بالصلاة لكن تعلقه على نحو لايكون منافياً لذلك الأمر حتى يقال بمنع تعلق التكليف بالضدين لان صدوره ممتنع او يقال بلزوم الامر بشيء والنهي عنه بل يكون تعلقه على نحو يجامع الامر المتعلق بالاهم ولا يناقضه بان كان الأمر بالاهم ناقصاً و كان ظرف حدوثه عصيان ذلك الامر بالاهم نعم لو كان الامر بالمهم ايضاً تاماً وكان مثل الأمر المتعلق بالاهم صح ماذكر من كونه من قبيل التكليف بالضدين وهو محال، ومعنى التكليف الناقص هنا ان ترك الصلاة ناشيء من اضداد متعددة ، فالترك المستند الى غير فعل الأزالة منهي عنه ، واما الترك المستند الى فعل الازالة غير منهي عنه فالأمر بالأزالة يجامع الأمر بالصلاة ولا ينافيه .

فان قلت ان نقيض الواحد واحد فنقيض الصلاة عدم الصلاة فاذا صارت الصلاة مأموراً بها لا بد وان يكون نقيضها منهياً عنه ومبغوضاً ونقيضها امر واحد ولا يكون الترك منهياًعنهمعالأكلوغيرمنهيعنهمعالازالة إذ هوواحدفكيف يتصور فيه جهتان واذا كان غير مرخص فيه فيمتنع اجتماعه مع الامر المتعلق بالصلاة .

قلت مسلم ان عدم الصلاة نقيض الصلاة ولم يكن فيه جهة تعدد بل التعدد انما هو بحسب اضافته فان عدم الصلاة بالاضافة الى فعل الأزالة غير منهي عنه وبالاضافة الى فعل غير الازالة منهي عنه فالعدم المضاف الى فعل الازالة تحت اختيار العبد فانه له ترك الصلاة وفعل الأزالة .

وبالجمله لااشكال في صحة مثل هذا التكليف المتعلق بالضدين إذ غاية مايتوهم في هذا المقام انه يلزم مع توجه التكليف بالضدين التكليف بما لا يطاق إذ بين امتثال التكليفين تدافع لان موافقة هذا التكليف يمنع من موافقة الآخر وقد

عرفت مما ذكرنا سابقاً فساد هذا التوهم إذ لااشكال في صحة تعلق الأمر الذي هو حافظ لوجود الشيء بالاهم وتعلق الأمر بالمهم مشروط بعصيانه للأمر الأول او أتفاق عدم موافقة التكليف الأول اذ التكليف المتعلق بالأزالة لايمانع الصلاة ولا يدافعها بل انما هو لو اطاعه ارتفع موضوع الأمر الثاني المتعلق بالمهم . نعم لو عصى الامر الاول لحصل بعصيانه له توجه تكليفين احدهما بلسان أزل والآخر بلسان ان لم تزل صل وليس بينهما تمانع ولا تنافي اصلا كما لايخفى .

ان قلت ان المشروط بعد وجود الشرط يكون مطلقاً اذ لو وجد الشرط صار مطلقاً فيكون هناك تكليفان مطلقان يمتنع اجتماعهما للزوم التكليف عند ذلك بما لا يطاق وهو محال .

قلت التكليف بالصلاة دائماً باق على مشروطيته ولا يخرج عن ذلك بعد ارادة فعل الازالة فانه لو بداله فعل الأزالة وترك الصلاة جاز له ذلك وارتفع التكليف بالصلاة ثم انه يمكن تقريب جواز الترتب بوجه آخر وهو ان الامر بالاهم يحكم العقل بموافقته وحينئذ لو تحققت تكون تلك المخالفة ناشئة من هوى نفسه وشهوته وتكون رتبة المخالفة مع الموافقة واحدة لاتحاد الرتبة بين النقيضين فاذا رتب الشارع الامر بالصلاة على المخالفة المتأخرة عن الامر بالازالة بمرتبتين فمع الاختلاف بالمرتبة يرتفع استحالة تعلق الامر بالضدين وان شئت توضيح ذلك فاعلم ان الارادة التشريعية قد تعلقت بايجاد الازالة على نحو العلية بالنسبة الى المراد نظير الارادة التكوينية غاية الامر في الارادة التكوينية بنحو العلة التامة للمراد وفي الارادة التشريعية بنحو المقتضي للمراد فهي لا تؤثر الا مع انتفاء المانع ولازم ذلك ان تأثيرها يكون في رتبة سابقه على المراد ولا يعقل ان يكون تأثيرها في

رتبته إذ هو في رتبة المعلول كما هو شأن جميع العلل مثلا فعل الازالة فى مرتبة المعلول بالنسبة الى الامر المتعلق بها ولا يعقل ان يكون تاثيره في حين الازالة وهكذا بالنسبة الى عدم الازالة فانه في مرتبة الازالة لاتحاد الرتبة بين النقيضين فيكون هذا العدم متاخرا عن الامر المتعلق بالازالة فلو كان عدم الازالة موضوعا للامر بالصلاة يكون الامر بالصلاة متاخرا عن الامر بالازالة بمرتبتين ومع الاختلاف بالمرتبة يرتفع استحالة الامر بالضدين حيث ان ذلك انما ينشأ مع الاتحاد في الرتبة ومع الاختلاف والطولية بينهما فلا محذور فى البين وعليه فلا مجال لدعوى عدم صحة الترتب للزوم اجتماع خطابين في حال عصيان الامر بالاهم إذ لم يجتمع الخطابان فى مرتبة واحدة لما عرفت ان مرتبة الامر بالمهم متاخرة عن عصيان الأمر بالاهم تاخر الحكم عن موضوعه ومرتبه العصيان مع الاطاعة فى مرتبة واحد لكونها نقيضها والنقضان فى مرتبة واحدة ومن الواضح تاخر الاطاعة عن الامر تاخر المعلول عن علته فيكون الامر بالمهم متاخراً عن الامر بالاهم بمرتبتين . وبالجملة مناط الاستحالة اجتماع الخطابين في رتبة واحدة وان اختلفا زمانا كما لووجه خطابه بصوم يوم الجمعة وصوم السبت وكان عاجزا عن صومهما او شرط صوم يوم السبت بمجيئ عمرو مع العلم بمجيئه واما لو اختلفا رتبة بان لم يجتمعا في مرتبة واحدة فلا استحالة وان اتفقا زمانا كما في المقام فان خطاب المهم متاخر عن خطاب الاهم بمرتبتين فهو نظير خطاب الصوم مع الكفارة على من افطر عمدا فانه لااشكال في صحة هذين الخطابين وان اتفقا زمانا فان الامر بالكفارة مقيد بعصيان الامر بالصوم ففي زمان واحد اجتمع الخطابان فى المثال ولم يكن بينهما تمانع وتنافي لما بينهما من الطولية بحسب الرتبة وبذلك ترتفع استحالة

الامر بالجمع بين الضدين لاجل ذلك جوز الترتب جملة من الاساطين كالمحقق الثاني قدس سره وايده سيد الاساطين الميرزا الشيرازي قدس سره وتبعة جمله من اساتذة العصر رضوان الله عليهم ولذا سمي هذا البحث بالترتب لما بين الامرين من الترتب الطولي الا انه يمكن ان يقال بصحة الامر بالمهم مع الامر بالاهم مع كونهما في عرض واحد من دون ان يكون بينهما ترتب طولي وان كان تسمية ذلك بالترتب مسامحة ، إذ غائلة استحالة الجمع بين الضدين ترتفع مع حفظ الرتبه بين الامرين بتقريب ان عصيان كل واحد منهما في رتبة امتثاله لكونه نقيضه والنقيضان في مرتبة واحدة ولا اشكال في تاخر امتثال كل امر عن نفس الامر لكونه من علل امتثاله وهكذا عصيانه فاذا كان العصيان كالامتثال له تاخر عن الامر تاخر المعلول عن علته فلا يكون للامر حينئذ اطلاق بالنسبة الى مرتبة العصيان لابالاطلاق اللحاظي لما عرفت ان الامر بالنسبة الى مرحلة ايجاد المتعلق من قبيل المقتضي ولازمه ان يكون من طرف ايجاد المتعلق من قبيل تحصيل الحاصل ومن جهة تركه من قبيل طلب النقيضين ولا بنتيجة الاطلاق او التقييد بان يكون الاطلاق او التقييد يستفاد من جعل آخر يسمى بمتمم الجعل فان ذلك يستلزم في التقييد تحصيـــل الحاصل او طلب الجمع بين النقيضين وفي الاطلاق يستلزم الجمع بين المحالين فينتج من ذلك ان الامر بالاهم ليس له نظر لظرف الامتثال والعصيان فلو تعلق الامر بالمهم في ذلك الظرف فلا يكـون الامر بالاهم مطاردا له ولا يكون ذلك من طلب مالا يطاق او الجمع بين الضدين وان شئت توضيح ذلك فلاحظ المتزاحمين المتساويين فان العقل يحكم بالتخيير بينهما من دون ان يكون كل واحد منهما مقيدا بعصيان الآخر وتركه لما عرفت ان عصيان كل

مرتبة في رتبة اطاعته لاتحاد الرتبة بين النقيضين فلو قيد كل منهما بترك الآخر لزم ان يتاخر كل امر عن مرتبة اطاعته مع انه بديهي البطلان إذ الاطاعة عبارة عن الانبعاث والامر عباره عن البعث ومن الواضح تاخر الانبعاث عن البعث تاخر المعلول عن علته وعليه التخيير بين المتزاحمين ليس لاجل ذلك بل السر في الحكم بالتخيير بينهما هو ان الامر الناشيء عن ارادة لم تكن تامة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه مطلقا وانما هي ارادة ناقصة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه من غير ناحية عدمه في ظرف وجود ضده المزاحم له وبذلك يرتفع التمانع والتنافي بين الامرين لعدم المطاردة بينهما ولا يكونان حينئذ من باب التكليف بما لا يطاق او من الجمع بين الضدين فاذا عرفت حال المتزاحمين المتساويين فاعلم ان فيما اذا كان احدهما اهم والآخر المهم من ذلك القبيل لا يكون بين الامرين مطاردة وتمانع إذ الارادة المتعلق بالاهم والمهم لو كانت تامة لحصلت المطاردة والتمانع بين الامرين لكونهما نشأ كل واحد منهما من ارادة تامة فيكون من طلب الضدين اما اذا كانت الارادة المتعلقة بالمهم لم تكن تامة بل ناقصة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه من غير ناحية وجود الاهم فليس للامر المهم تعرض لامر الاهم بل لو اتى بالاهم فالمهم غير مطلوب اصلا وبذلك يرتفع التنافي والتمانع والمطاردة بين الامرين من دون اعتبار ان يكون امر المهم مشروطا بعصيان امر الاهم . ودعوى ان المهم وان كان لا يطارد امر الاهم إلا ان امر الاهم يطارد امر المهم بمعنى ان امر الاهم يدعو الى ايجاد متعلقه في ظرف فعلية الامر بالمهم ويكفي في تحقق المطارد بين الامرين ولو من جانب واحد ممنوعة بان في ذلك الظرف اي ظرف ايجاد الاهم ليس للامر بالمهم اقتضاء لكون امره ناشئا عن ارادة ناقصة وكيف يكون الامر

بالاهم طارداً لمثل هذه الارادة الناقصة فــلا مطاردة بينهما اذ كما رفعت المطاردة بنقصان الارادتين كما فى المتزاحمين المتساويين كذلك ترفع بنقصان احدى الارادتين كما لو كان احدهما مهما والآخر اهم فان الارادة التا ة التى فى الاهم لاتزاحم الارادة الناقصة فى المهم .

فظهر مما ذكرنا ان ارادة كل واحد من الامرين فى عرض الآخر مع عدم التمانع بينهما من غير حاجة الى اشتراط امر المهم بعدم اتيان امر الاهم بل امر المهم لمــا كان ناشئا من ارادة ناقصة ارتفع التمانع والتنافى بين الامرين وبالجملة يحتاج رفع التنافي الى ارتكاب خلاف الظاهر اما باشتراط امر المهم بعدم اتيان الاهم او يرفع اليد عن ظهور الامر في التمامية ولا يبعد كون الظاهر هـو الاخير . وعليه يبقى التمسك بالاطلاق لرفع الاشتراط ولازمه كون امر المهم مع امر الاهم فى رتبة واحدة وبالنسبة الى المطلوبية فى عرض واحد فلا طولية بينهما (١)

(١) يرد عليه ان كل واحد من الامرين فى المتزاحمين المتساويين وان لم يكن اخذ فى احدهما عدم اتيان متعلق الامر فى موضوع الآخر للمحذور المذكور الا انه من الممكن ان يؤخذ عدم احدهما بالخصوص فى موضوع الآخر كالمقام فان عدم الاتيان بالاهم قد اخذ موضوعا للامر بالمهم ولا محذور فيه اصلا على ان النقص او التمام في الارادة بالمعنى المذكور غير متصور لكونها من الكيفيات النفسانية فان الارادة الناشئة من الشوق المؤكد لا يفرق فيها بين ان يريد منها سد ابواب انعدام المتعلق مطلقا اي من جميع انحاء الانعدام او سد انعدامه من غير ناحية انعدامه من وجود ضده الخاص وبالجملة ان رجع سد ابواب انعدامه من غير انعدامه من ناحية ضده الى اشتراط الامر بالمهم بعصيان امر الاهم فهو وإلا فلا معنى محصل له فالعمدة في الجواب هو ماذكر من الترتب الطولى وبــه يرتفع محذور لزوم المحال

هذا كله كان الكلام فى الأمر المتعلق بالأهم والمهم وكانا مضيقين . واما الكلام في الموسعين فهل يقتضي بقاء الامر المتوجه الى الضدين على الاطلاق ام

= للقول بالترتب وهو فعلية الامر بالضدين في آن واحد إذ القائل بالترتب يقول بفعلية امر الاهم لصورة الاتيان بالمهم وصورة تركه فني ظرف اتيان المهم يكون كلا الامرين فعليا ولازم ذلك الامر بالضدين في آن واحد ، ولكن لايخفى ان المحذور في الحقيقة هو الجمع بين الضدين في آن واحد ولا الامر بالضدين في آن واحد فانه لامانع منه اذا لم يستلزم الجمع بين الضدين فالقول بالترتب يقتضي عدم الجمع بينهما لانه عند اتيان الاهم لاامر للمهم لكى يزاحمه كما انه مع الاتيان بالمهم وان كان امر الاهم فعليا ايضاً الا انه حسب الفرض مشروط بترك الاهم فنى هذا الظرف امر المهم يدعو الى اتيانه فى حال ترك الاهم فحينئذ كيف يكون داعياً الى الجمع بينهما فى آن واحد .

بيان ذلك ان احد الخطابين اما ان يكون رافعا لموضوع الآخر كما اذا لم يكن المال وافيا لاداء الدين والاستطاعة فلا اشكال فى ان خطاب أد الدين يرفع موضوع الحج الذى هو الاستطاعة فنى هذا الفرض لم يجتمع الخطابان لكى يكون من قبيل طلب الضدين واخرى يكون امتثاله رافعا لموضوع الخطاب الآخر وحينئذ اما ان يقيد اطلاق كل واحد من الخطابين بعدم امتثال الآخر فلااشكال فى وقوعه كالواجبات التخييرية واما ان تكون فعلية احدهما مقيدة بعصيان الآخر مع عدم تقييد الآخر كالمقام فان خطاب المهم مقيد بعصيان الاهم مع عدم تقييد خطاب الاهم بترك المهم بل كان من هذه الحيثية مطلقا ولا يخفى انه بذلك ارتفع محذور طلب الجمع بين الضدين إذ امر الاهم فى رتبة عصيانه ولو كان موجوداً الا انه لا يدعو الى ايجاد متعلقه مع حفظ عصيانه بل يدعوا الى هدم موضوع امر المهم

لابد من تصرف فى احد الامرين بالخصوص اذا كان اهم او التصرف بكليهما اذا كانا متساويين في المصلحة الظاهر هو الثاني لان مقتضى التوسعة التخيير فى جميع

= وامتثال امر المهم يتوقف على وجوده وهو يتوقف على عصيان امر الاهم و بعبارة اوضح ان امر الاهم فى ظرف عصيان امره يدعو الى هدم موضوع امر المهم وامر المهم الى ايجاد متعلقه فى ظرف عدم الاتيان بالاهم فلا يكون من الجمع بين امرين متضادين بل لا يعقل ان يكون مثل هذين الامرين من طلب الجمع بين الضدين بل يمكن ان يقال بصورة قضية مانعة الجمع اما ممتثل لامر الاهم واما المهم مطلوب فيظهر ذلك ان امتثال الاهم مع مطلوبية المهم متنافيان على انه قد ذكرت فروع لا تصح الا بالامر الترتبي كمن حرم عليه قصد الاقامة لجهة من الجهات وعصى و نوى الأقامة وجب عليه الصوم كما انه يجب عليه اتمام الصلاة او كان قصد الاقامة واجبا وعصى ولم ينو الاقامة وجب عليه القصر كما ان بعض الفروع لا تصح لعدم مجيء الامر الترتبي كما لو كان احد التكليفين مشروطا بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية مثلا لو كان عنده ماء يكفي الوضوء او لرفع العطش عمن هو مشرف على الهلاك او كصرفه فى الوضوء او اعطائه للعيال الواجب النفقة فان المشروط بالقدرة العقلية يقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وظاهر ان القدرة الشرعية لها دخل فى الملاك وحينئذ بالتقديم لاملاك للمشروط بالقدرة الشرعية فلا يحدث الامر الترتبي لعدم تحقق الملاك ولذا لم يفت بعض الاساطين بصحة الوضوء فى الفرضين الا ان ذلك مبنى على اعتبار القدرة فى الوضوء شرعا المستفاد من اشتراط التيمم بفقدان الماء وعدم التمكن بقرنية المقابلة وان التفصيل قاطع للشركة وهو محل نظر اذ تقييد احد المتقابلين لا يوجب تقييد المقابل الآخر كما انه يكفي فى قطع الشركة عدم كون التكليف بالوضوء فى عرض التيمم بل يصح فى ظرف عصيان التيمم كما =

الوقت فيجوز له ترك المأمور به لأن الاول اذا أتي به في الزمان الثاني فالطلب بحسب ترك الفرد الأول من الوقت يعد ناقصا لجواز تركه فيه واتيانه فى الوقت الثانى فلا يقتضي المحافظة على اتيان متعلقه على الاطلاق واما هو بالنسبة الى غير هذه الافراد كالتكليف بالصلاة اليومية واتفق ان عليه صلاة الآيات فمقتضى الاخذ باطلاقه ان يكون مانعاً من التشاغل بتلك الصلوات وان كان بالنسبة الى تلك الافراد تكليفاً ناقصاً وكذلك اطلاق تلك الصلوات يقتضى المنع من التشاغل من صلوات اليومية فتقع المزاحمة والمطاردة من الجانبين فلا بد من التصرف في احدها اذا كان احدها هو المهم وابقاء الآخر او فى كل واحد منهما اذا كانا متساويين كما رفعنا اليد من كل واحد منهما بالنسبة الى افرادها وبالجملة يكون تخيير فى تخيير فله ترك صلاة اليومية في الجزء الاول اما بداعي اتيان تلك الصلاة اليومية فى الجزء الثاني من الوقت او بداعي اتيان صلاة الآيات في الجزء الثاني من الوقت ثم لا يخفى ان مقامنا لا يفرق فيه بين كون احدها اهم او متساويين في الامرين الموسعين اذ غاية مايقال انه يجب مراعاة الاهم ويجب تقديمه على المهم وفي مقامنا لا يلزم ذلك

انه يمكن ان دعوى الفروع المذكورة لادخل لها بالامر الترتبي فانه انما يجري فيما يكون التضاد بين متعلقي التكليف سابقا عليه كالازالة وفعل الصلاة واما لو كان التضاد ناشئا من تقييد احد الطلبين بعدم الآخر كما في الفروع المذكورة فلا محالة تقع المعارضة بين دليليهما فيرجع الى ادلة العلاج بين الدليلين . والحاصل ان محذور الأمر بالجمع بين الضدين انما ياتى فيما لو كان التضاد ذاتيا سابقا على التكليف وحينئذ امكن النزاع في جريان الترتب بدعوى ارتفاع ذلك المحذور بنحو الأمر الترتبي . واما لو كان التضاد ناشئا من جعل الشارع فلا يكون من طلب الجمع بين الضدين فيرجع الى التعارض بين الدليلين كما لا يخفى .

اذ المكلف في سعة من الوقت ويمكن الجمع بين الامرين فيه لو ترك الاهم واتى بالمهم،في اول الوقت ثم ياتي بالاهم في الثاني هذا كله فيما اذا كان الامران موسعين واما اذا كان احدهما مضيقاً والآخر موسعاً فلا اشكال في وجوب مراعاة المضيق وهو انه لو عصى فيبنى على الخلاف المتقدم في الترتب فأن قلنا بالترتب كما هو التحقيق يكون في الموسع امر فيأتي به بداعي هذا الأمر وان لم نقل بالترتب كان الفرد الذي هو مزاحم للمضيق خارجاً عن حيز الأمر وخارجاً عن الطلب ولكن هل يجوز الأتيان بهذا الفرد بداعي الأمر بالطبيعة قولان واحتمل الأستاذ جوازه قال مالفظه (يمكن ان يقال انه حيث كان الأمر بها على حاله وان صارت مضيقة بخروج مازاحمه الاهم من افرادها من تحتها امكن ان يأتي بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر فانه وان كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها الا انه لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلا مثله في الأتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الأمر...الخ) محل نظر إذ المراد من الداعوية في الاوامر في العبادات هي ما كانت داعية الى متعلقها فعلا وباعثة ومحركة نحو المطلوب وهذا انما يتم في الامر المتعلق بالافراد واما الذي لم يتعلق بها الأمر لم يكن لذلك الامر المتعلق بذلك الفرد صلاحية لداعوية الفرد غير المتعلق به نعم انما يستقيم لو كان الامر في العبادات علة غائية يمكن ان يكون الفرد الذي لم يتعلق به الأمر مسقطا عما تعلق به الامر لكن الانصاف ان هذا المعنى لم يعتبر في داعوية الاوامر المتعلقة بالعبادات لظهور ان ذلك قد يتفق مع العصيان كما في مثل المقام وهذا لايجوز ان يكون غرضاً في الأوامر العبادية .

بقي شيء

لايخفى ان الترتب هل يجري فيما اذا كان الجهل عن تقصير ام لا. قيل بعدم الجريان لأن جريانه فيما اذا كان الامر بالاهم قابلا للبعث والمحركيه في ظرف تحقق موضوع المهم الذي هو عصيان الامر بالاهم واما لو لم يكن كذلك كما في الجهر في موضع الاخفات او بالعكس او القصر في موضع الاتمام جهلا بالحكم فانه انما يصح من الجاهل بالحكم او الناسي له ولا يصح من العامد على مايستفاد من نفس الدليل الدال على الاجزاء في ظرفي الجهل والنسيان ومن الواضح ان في ظرفهما لا بعث حقيقة ولاتحريك للحكم الواقعي ولولا الدليل الخاص المستكشف منه وجود المصلحة المساوية لمصلحة الواقع المقتضية للاجزاء لقلنا بالبطلان لعدم كفاية الامر العقلي عن الامر الواقعي ، ولكن لايخفى ان ذلك لايتم في الجاهل المقصر لتحقق موضوع الترتب لكونه كالعامد عاصياً للامر الواقعي المتوجه اليه فعند عصيانه يتحقق موضوع الامر الترتبي . (١)

---

(١) لايخفى ان وصفي الجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة من الضدين الذين لا ثالث لهما لعدم تحقق القراءة من دون احد الوصفين ودعوى انه يمكن ان يكون لهما ثالث بان يترك القراءة ممنوعة إذ الوصفان للقراءةالتي هي مفروضةالوجود في الصلاة قد تعلق الامر بالجهر او الاخفات في القراءة وحينئذ عدم احد الضدين يلازم وجود الضد الآخر في القراءة فهو من قبيل ماذا كان بين المتزاحمين تلازم في الوجود في عدم جريان الامر الترتبي .كالامر باستقبال القبلة في اواسط العراق واجبا في وقت مخصوص وفي ذلك الوقت يحرم استبدار الجدى اذ لو جرى الامر الترتبي لزم منه طلب الحاصل لان عصيان كل واحد منهما يلازم امتثال الآخر ومن =

ودعوى بعض الاعاظم قدس سره ان موضوع الامر الترتبي هـــو عصيان امر الاهم ولا يتحقق العصيان إلا بعد وصول التكليف الى المكلف وذلك ينافي الجهل به إذ هو عبارة عن عدم وصوله اليه ومعه لامعصية ولو تحققت المعصية للحكم الواقعي فلاجهل واما العقاب فليس على ترك التكليف الواقعي وانما هو على ترك التعلم لما عرفت من ان وجوب التعلم نفسي ناشيء عن ملاك ولذا نسميه بتمم الجعل محل نظر اذ احتمال التكليف لما كان منجزاً قبل الفحص يحكم العقل بأن المخالفة على ذلك التكليف المنجز وبه تتحقق المعصية اذلا نعني منها الا مخالفة التكليف المنجز وعليه لامانع من تحقق التكليف الواقعي في حق الجاهل المقصر وان مخالفته معصية بعد فرض تنجزه في حقه وبذلك يتحقق موضوع الامر الترتبي ولا يقاس الجاهل المقصر بالناسي فان التكليف الواقعي ليس منجزاً في حقه فلا تتحقق معصية في حقه بخلاف الجاهل المقصر فان التكليف في حقه منجز فهو كالعامد، هذا تمام الكلام في مبحث الضد والحمد لله رب العالمين .

هذا القبيل مورد اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع وترجيح جانب النهي لاشتمال المورد حينئذ على عصيان النهي فلو قال ان عصيت فصل بمعنى ان غصبت فصل ففي ذلك الظرف تكون الصلاة متحققه فمع تحققها يكون الامر بها من طلب الحاصل على انه لو امكن مجيء الامر الترتبي الا انـه لا يمكن ان يتقرب بمتعلقه لاشتماله على المبغوضية الفاعلية ومعها لا يمكن التقرب .

واما المقدمة المحرمة فالكلام في جريان الترتب فيها ينبغي ان لايكون الحرمة اهم اذ لو كانت كذلك لوجب سقوط الوجوب من ذيها لوقوع المزاحمة بين الحرمة النفسية في المقدمة والوجوب النفسي في ذيها كما انه مع التساوي العقل

امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع في انه هـل يجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا ؟

- لايحكم بتعين احدهما نعم فيمااذا كان وجوب ذي المقدمة اهم فهل يوجب سقوط حرمة المقدمة فيكون الدخول في ارض الغير بدون اذنه مباحاولو لم يتعقبها انقاذالغريق ام يقيد اطلاقها بمااذا لم يتعقبه الانقاذالظاهرهو الثاني إذمن المستبعدالالتزام بالاول بان يقال بجواز دخول ارض الغير بدون رضاه ظلماوعدوانا ويتصف ذلك بالوجوب. وعليه يمكن تصحيح ذلك بالامر الترتبي بدعوى تقييد اطلاق النهي بصورة عصيان ذى المقدمة فلو لم يأت به يكون دخوله بالارض المغصوبة حراما وينحصر الوجوب بصورة الاتيان بذي المقدمة ولا محذور في ذلك سوى اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد او الالتزام بالشرط المتاخر الا انه عند التأمل لايعد محذوراً. اما الاول فلم يجتمعا لاختلاف معروض كل واحدمنهمااماالوجوب فهو عارض على الارض التي يتعقبها الانقاذ والحرمة تعرض على مالايتعقبها ذلك واما الشرط المتاخر فلا محذور فيـه مع مساعدة الدليل على ارادة التعقب كالعقل الحاكم بذلك ولكن التحقيق ان المقام ليس من موارد جريان الترتب فانه بناء على اعتبار الايصال فى المقدمة او ان الواجب هو ذات المقدمة بنحو التوأمية فالمقدمة تنقسم قسمين، قسم يترتب عليهـا الايصال فهي واجبة ليس الا، وقسم لايترتب عليها الايصال فهي حرام ليس الا فلم يجتمع الحكمان العقليان لكي يصحح بالترتب . وامـــا بناء على ان الواجب مطلق المقدمة فلا يخلو اماان يكون ترك ذى المقدمة مستنداً الى ترك المقدمة فيكون بتركها من طلب الحاصل وان كان الترك مستندا الى غير المقدمة المحرمة فيلزم ان يكون الشيء الواحد منهيا ومأموراً به في وقت واحد هذا اذا كانت المقدمة سابقة على ذيها واما اذا كانت مقارنة وقد مثل لها بمقدمية ترك الصلاة لفعل الازالة مع

على قولين قيل بالاول وينسب الى الاشاعرة، وبالثاني وينسب الى العدلية وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدمة وهي ان الشرط في العنوان ليس شرط الآمر بارجاع ضمير (شرطه) اليه إذ الشرط من اجزاء علة الشيء ولا يمكن تحقق المعلول إلا بتمام اجزاء علته وحينئذ كيف يقع النزاع في تحقق شرطه الذى هو من اجزاء العلة قال الاستاذ قدس سره في الكفايه ما لفظه :(ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فان الشرط من اجزائها (١)) كما انه لا يراد من الامر

.. اهميتها فترك الصلاة واجب بالوجوب الغيري ويكون فعلها حراما فلو وجبت الصلاة بالامر الترتبي فيلزم محذور اجتماع الحرمة المقدمية مع الوجوب النفسي في فعل الصلاة كما ان في تركها يجتمع الوجوب الغيري لمقدميته لفعل الازالة والحرمة النفسية لوجوب الصلاة بالامر الترتبي حسب الفرض ويمكن ان يجاب عنه بعدم مصادمة الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري بدعوى ان الوجوب الغيري لترك الصلاة في ظرف عدم عصيان الازالة والحرمة النفسية له في رتبة العصيان الا ان ذلك كله بناء على كون ترك الصلاه مقدمة لفعل الازالة وقد عرفت بطلانه فافهم وتأمل.

(١) لايخفى ان الشرط تارة يكون لصدور الامر واخرى لتنجزه وثالثة للمأمور به فان اريد من الشرط هو الاول فلا معنى للنزاع فيه فان شرط حصول الامر وصدوره من الآمر من اجزاء علته ولا يعقل تحقق المعلول مع عدم تحقق تمام اجزاء علته على انه لو كان المراد ذلك فلا وجه لتقييده بعلم الآمر كما قيده القوم وجهل المأمور كما زاده بعض اذ علم الامر وجهل المأمور لادخل له في جواز صدور الامر مع انتفاء شرط صدوره وعدم الجواز ولو فرض ان يكون محل النزاع هذا الوجه فالحق فيه القول بالامتناع لامتناع صدور المعلول مع عدم تمام اجزاء علته وان اريد من الشرط هو شرط التنجز بان يكون ضمير (شرطه) يرجع

بعض مراتبه وضمير (شرطه) يراد منه بعض مراتبه الاخر بمعنى انه يجوز امر الآمر بمرتبة الانشاء مع العلم بانتفاء مرتبة الفعلية إذ لا إشكال في تحققه ووقوعه

= الى الامر باعتبار تنجزه بنحو الاستخدام كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وغيرها من الشرائط التي هي من شرائط الوجوب فان اريد من الامر الامر الجدي فلا اشكال فى عدم جوازه اذ مقتضى الشرطية عدم المشروط عند عدم شرطه فكيف يعقل وجود الامر بمعنى التنجز مع عدم شرط التنجزوان اريد من الامر الانشائي وان لم يكن جديا وبداعي ارادة المكلف واقعا بل كان بداعي الاختيار والاعتذار فالحق هو الجواز لجواز ان ينشأ الطلب وان لم يكن شرط تنجزه موجوداً لوجود الغرض فى نفس الانشاء وان اريد من الشرط شرط المأمور به فان كان غير مقدور لعارض كفاقد الطهورين فهو راجع الى ماتقدم من شرط التنجز انه لايجوز وان كان مقدوراً فلا اشكال فى جواز الامر به مع العلم بانتفاء هـذا الشرط وعلى اى تقدير لامجال للنزاع فيه ودعوى انه باختلاف انحاء الشرط يمكن ان يقع التصالح بين الجانبين كما ادعاه المحقق الخراساني قدس سره فى كفايته محل تأمل ونظر اذ ذلك يأباه كلام القوم كما ان دعوى ان المراد من الجواز بمعنى الامكان الذاتي بان يقال بان انتفاء شرط وجود الامر وان كان يقتضي امتناع صدور الامر الا ان ذلك لا ينافي الامكان الذاتي اذ كل ممكن بالذات فى ظرف عدم علته ممتنع بالغير ويقـال له الممتنع بالعارض ممنوعة اذ ظاهر الجواز في كلمات الاعلام هو مايقابل الامتناع ولو كان بالغير وإلا فلا مجال للنزاع فى ذلك قال المحقق الخراساني قدس سره فى كفايته مالفظه(وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام) وقد اوضح ذلك بعض السادة الاجله قدس سره بان الامكان الذاتي يقابل الامتناع الذاتي كما ان الامكان الوقوعي يقابله الامتناع الوقوعي وقد يعبر =

كالامارات والاصول المؤدية الى خلاف الواقع فان الواقع حينئذ يبقى على مرتبة الانشاء بل بعض الاحكام لم تصل الى مرتبة الفعلية اصلا كقوله (ع) (ان

- عن هذا بالامتناع العارضي اي امتناع الشيء لأجل عارض وان كان في حدذاته ممكنا وتفصيل ذلك ان الشيء الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين ووجود المعلول بدون علته فان لزم من وجود احد هذين العنوانين مثلا من دون واسطة كوجود قيام زيد مع عدم قيامه ووجود الاثر من دون مؤثر فهو الممتنع بالذات فلا يصدق عليه انه ممكن بالذات وان لم يترتب على وجود احد هذين العنوانين اولا وبالذات بل يكون ترتب احدها عليه بواسطة مقدمة اخرى فهو ممتنع بالعارض وحينئذ يصدق عليه انه ممكن بالذات وان كان بالنظر الى تلك المقدمة غير ممكن لان عدم الامكان انما هو بواسطة تلك المقدمة فهو عدم الامكان بالعارض فلا ينافيه الامكان الذاتي وما نحن فيه من هذا القبيل فان وجود الامر مع عدم شرطه ليس هو مما ينطبق عليه عنوان وجود المعلول من دون علته نعم بعد النظر بان الشرط من اجزاء العلة وان بعض اجزاء المركب يوجب انتفاء المركب وعدم وجوده بما انه مركب انه يلزم عليه وجود المعلول من دون علته بواسطة هاتين المقدمتين فهو ممكن في حد ذاته وان كان ممتنعاً بالنظر الى هاتين المقدمتين فيكون ممكن ذاتا وممتنع وقوعا بحسب العارض وعلى ماذكره قدس سره من التوضيح نقول بالنسبة الى الشرط فما كان من شرط صدور الامر وشرط تنجزه فهو من الممتنع بالعارض وان كان ممكناً ذاتا وما كان من شرط المأمور به الذي هو مقدور فهو جائز اي الجواز وقوعا هذا والتحقيق انه لا مجال لهذا النزاع لما هو معلوم ان الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وان الشرائط في المأمور به عقليها وشرعيها تؤخذ في ناحية الموضوع فمع اخذها كذلك لا يعقل ان يتوجه الخطاب الى من فقد بعضها ومع عدم توجهه كيف يقع النزاع في صحته وفساده على تفصيل ذكرناه في تقريرات الاستاذ المحقق النائيني قدس سره .

الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا الحديث) هذا وان ذكره الاستاذ فى الكفاية بما لفظه (نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر بان يكون النزاع فى ان امر الآمر يجوز انشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته) الا انه خلاف ظاهر كلمات القوم بل لا ينبغى ان يقع النزاع فى مثل ذلك بعد ماعرفت من وقوعه كما هو واضح من دون شك وشبهه كما انه ليس المراد من الشرط شرط المأمور به الذى اذا انتفى لا ينتفي المأمور به فانه لا إشكال فى صحة التكليف بالصلاة مع انتفاء الطهارة مثلا .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المراد من الشرط فى العنوان هو شرط المأمور به مع عدم القدرة عليه لكي يكون النزاع فى جواز تكليف العاجز عن اتيان الشيء املا ومرجع ذلك الى جواز التكليف بالمحال ام لا وحيث ان الاشاعرة جوزوا ذلك على زعمهم الفاسد بانه تعالى يجوز ان يكلف عباده بشيء لا يقدرون على الاتيان به لذا جاز عندهم امر الآمر مع علمه بانتفاء القدرة عليه التى هى من شرائط متعلق التكليف ولا ينا في كونه من التكليف بالمحال لجوازه عندهم ولذا نسب القوم الجواز فى هذه المسأله الى الاشاعرة ولما كان ذلك منافيا لما عليه العدلية من اعتبار القدرة فى متعلق التكليف لقبح العقل بتكليف العاجز وانه يلزم منه التكليف بالمحال الذى يأباه العقل الحاكم بالتحسين والتقبيح العقليين لذا ترى ماعدا الاشاعرة يرون عدم جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ولكن الانصاف ان هذه المسألة ليست مبنية على ماذكروا انما هى مبنية على مسألة اتحاد الطلب . والارادة او مغايرتها فان قلنا بالاتحاد لا يجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به لانه حينئذ يكون الطلب عين الارادة فعليه لا يعقل تعلق الارادة بما هو غير مقدور . وان قلنا بان

الطلب غير الارادة فحينئذ يمكن ان يتصور بان يتعلق التكليف بالمحال وحيث انه ليس مشتملا على الارادة فلا محذور فيه على ماذكرناه سابقا إلا انك قد عرفت منا ان الحق هو اتحاد الطلب مع الارادة لعـــدم تحقق صفة في النفس غير الارادة تسمى بالطلب وتكون هي موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال لذا الحق هو عدم جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به كما لايخفى .

(تعلق الاوامر بالطبايع او بالافراد)

الفصل الثامن فى ان الاوامر هل تتعلق بالطبايع او بالافراد (١) ؟

(١) قال بعض السادة الاجلة قدس سره فى بحثه الشريف اختلفوا فى ان الامر والنهى هل يتعلقان بالطبيعة من حيث هي اومن حيث الوجود او يتعلقان بالفرد ؟ على اقوال اما الاخير منها فهو مبنى على ان الطبائع لاوجود لها في الخارج والموجود هو الفرد ومع عدم وجودها لامعنى لتعلقها بالطبائع لعدم القدرة عليها مع فرض عدم وجودها فعليه لابد من حملها على الافراد ولكن قد عرفت في محله ان الموجود هو الطبائع والافراد عين الطبائع . فعليه لاينبغى ان يعـد ذلك من الاقوال لعدم صحته على انه يلزم طلب الحاصل إذ ليس المقصود من الفرد مفهومه إذ مفهومه طبيعة من الطبايع بل المقصود مصاديق الافراد المتحققة في الخارج ولا اشكال ان الفرد الخارجى لايتعلق به الطلب إذ يكون طلبه من تحصيل الحاصل . وعليه فالكلام يقع فى القولين الاولين .

أما الاول منها وهو تعلق الطلب والنهى بالطبيعة من حيث هى وذلك مبنى على ان الامر والنهى من مقولة الطلب والارادة إلا ان الامر عبارة عن طلب الايجاد والنهى عبارة عن طلب الترك . وبعبارة اخرى ان متعلقها هو الطبيعة من =

الحق هو الاول لان المستفاد من صيغة الامر في مثل قوله تعالى (اقيموا الصلاة وآتو الزكاة) هو ذلك وبيانه ان صيغة افعل مشتملة على هيئة ومادة أما الهيئة فهي دالة على البعث نحو المطلوب واما المادة فهي تدل على صرف الطبيعة فلم يكن لهذين الامرين دلالة على خصوصية الفردية فعليه استفادة خصوصية الفردية منها تحتاج الى قرينة .

ان قلت لايمكن امتثال نفس الطبيعة بماهي طبيعة فكيف يعقل تعلق الامر

حيث هي فى المامور به والمنهي عنه شيء واحد والاختلاف انما هو فى ناحية الامر والنهي فالامر طلب الايجاد والنهي طلب الترك والعدم .

واما الثاني منها وهو تعلق الامر والنهي بالطبيعة من حيث الوجود فهو مبني على انها من مقولة الطلب ولا فرق بينها الا في متعلقها ففي الامر المتعلق هو الطبيعة من حيث الوجود وفي النهي الطبيعة من حيث العدم والترك وعليه يكون المامور به هو الطبيعة من حيث الوجود والمنهي عنه هو الطبيعة من حيث العدم فتلخص من هذين الوجهين انه لابد في الاوامر من لحاظ الوجود وفي النواهي من لحاظ العدم ولكن على الوجه الاول يكون الوجود داخلا فى مفهوم الامر والعدم داخلا فى مفهوم النهي فلابد وان يكون متعلق الامر والنهي الطبيعة من حيث هي وعلى الوجه الثاني يكون الوجود داخلا في متعلق الامر والعدم داخلا في متعلق النهي والامر والنهي يكونان من مقولة الطلب من غير فرق بينها وانما الفرق في متعلقها فمتعلق الاوامر الطبيعة من حيث الوجود وفي النواهي الطبيعة من حيث العدم والا ظهر من الوجهين هو الاول اذ الظاهر انه لافرق بين الطبيعة في قولنا اضرب وبينها في قولنا لاتضرب وانها ليست مقيدة في الاول بالوجود وفي الثاني بالعدم فلا بد وان يكون الوجود والعدم داخلين في مفهوم الامر والنهي فيكون متعلقها الطبيعة من حيث هي فلا تغفل .

بها ؟ وعليه لا بد من صرف ماهو ظاهره التعلق بالطبيعة الى الفرد فالخصوصية تستفاد من الحكم العقلي لاعتبار القدرة في متعلق الامر .

قلت المطلوب حقيقةهو الطبيعة والاتيان بالفرد لالخصوصية فيه بل لايجاد الطبيعة لاتحادها معه على انذلك ممايشهد به الوجدان لما نجدان خصوصيات الفرد خارجة عن غرض المولى وليست دخيلة فيه ولم يكن في غرضه تعلق بها كما نجد ان من امر بماء لم يكن غرضه الا ايجاد الماء باي خصوصية كانت كما هو واضح لمن راجع الوجدان . وبالجلمة الفرد بخصوصيته ليس مطلوبا . نعم ليس الفرد خارجا عن دائرة المطلوب فانه بالنسبة الى كونه موجودا للطبيعة مطلوب .

بيان ذلك ان كل فرد ينتزع منه ثلاثة اشياء ، طبيعه ، وحصة ، وخصوصية ولا اشكال في اخراج الخصوصية عن دائرة الغرض وبقاء الحصة تحت المطلوبية إذ فرق بين الحصص والخصوصيات ، فان الحصص تشترك تحت جامع ذاتي يشتمل على الجنس والفصل ولم يكن بينها تمايز إلا بحسب المرتبة بخلاف الخصوصيات فانها متباينة بالذات ليس لها قدر جامع وان امكن اشتراكها فى جامع إلا انه عرضى لاذاتي فهذه الامور الثلاثة بحسب الخارج متحدة وان كانت بلحاظ العقل اموراً متعددة منتزعة من الفرد .

إذا عرفت ذلك فنقول ان الطبيعة المتعلقة للامر تارة يراد منها الطبيعة السارية واخرى مجرد الطبيعة من دون اعتبار انها سارية فان اخذت بالنحو الاول فلا اشكال في سراية الحكم من الطبيعة الى الحصص المقارنة للخصوصيات من غير خلاف من احد إذ يكون حينئذ من قبيل العام المستوعب لجميع افراده فكما في العام المستوعب يسرى الحكم من العام الى ماتحته من الافراد كذلك في الطبيعة

السارية وان كان فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان في العام يسرى الحكم منه الى الخصوصيات وفي الطبيعة السارية لا يسرى منها اليها وانما يسرى الى الحصص المقارنة للخصوصيات وتظهــــر الثمرة بين الالتزام بسراية الحكم الى الخصوصية وعدمها فيمن قصد الامتثال بالخصوصية فعلى السراية كما في العام يكون مطيعا بما امتثل من الاتيان بالخصوصية وعلى عدم السراية يكون عاصيـا بذلك لتشريعه بقصد امتثال مالم يكن مأموراً به وبالجملة في صورة اخذ المتعلق الطبيعة السارية لا بد من الالتزام بسراية الحكم منها الى الحصص من دون السراية الى خصوصية الفرد وان اخذت الطبيعة بالنحو الثاني اى بان لا يراد منها السارية بل كان متعلق الأمر صرف الايجاد وكانت مأخوذة لا بشرط بنحو يكفي في امتثالها اول وجود فهل يسري الحكم منها الى الحصص مع القطع بعدم سرايتها الى الخصوصيات املا يسري ؟ قولان قيل بالثاني واستدل له بان اللازم من القول بالسراية ان تنطبق الطبيعـة على تلك الحصة حتى تتلون تلك الحصة بلون الطبيعة وذلك لا يتحقق في مقامنا لانه تارة يلحظ قبل امتثال العبد واخرى في مقام الامتثال فان كان الاول فالعبد له اختيار التطبيق على اي حصة تحققت في ذلك الظرف لم يكن تطبيق لكى تتلون الطبيعة بلون الحصة نعم لها قابلية التطبيق وهي لا توجب ان تتلون الطبيعة بلون الحصة . وان كان الثاني ففي مقام الامتثال والايجاد مقام الاطاعة والامتثال وهو مقام سقوط الامر وبهذا المقام وان حصل التطبيق إلا انه غير نافع لسقوط الامر فلا سراية للحكم من الطبيعة الى الحصة . وبالجملة في الصورة الاولى لم يحصل التطبيق لكى تتحقق السراية وفي الثانية لا امر لكي يقال بسرايته فالفــرد ليس مأموراً به لا بحسب حصته ولا بخصوصية بل يكون الفرد حينئذ مقدمة للمأمور به

والى ذلك يرجع ماذكره المحقق القمي قدس سره من دعوى كون الفرد مقدمة وبذلك يندفع مايرد عليه من عدم المغايرة بين الفرد والكلي إذ لا اثنينية بينهما مع ان المقدمية تستدعي المغايرة والاثنينية لما عرفت انه بعدم السراية يكون الفرد مغايراً للكلي فلا مانع من دعوى المقدمية كما انه لوتم ماذكر عن عدم السراية ترتفع محالية اجتماع الامر والنهي في محل واحد إذ بمقتضى دليل عدم السراية لم يتعلق بالفرد امر ولا نهي لتعلقهما حينئذ بالطبيعة ولم يسر الحكم منهما الى الفرد لابحسب حصته ولا بحسب خصوصيته والذي يقتضيه التحقيق هو القول الاول اي سراية الحكم من الطبيعة الى الافراد وبيانه يتوقف على ذكر امرين :

الاول ان الماهية في مرحلة الحكم لم تلحظ امراً في قبال الخارج بل ترى عين الخارج ومتحدة معه اتحاد المرآة مع المرئي ولو لم يكن هناك خارج مثلا شريك الباري ممتنع يراه متحداً مع افراده في الخارج مع انه يقطع بعدم وجوده فيه ويحكم عليه بالامتناع بلحاظ انه متحد مع مافي الخارج فاذا كان الحكم على الموضوع بلحاظ اتحاد الموضوع لما في الخارج وكان لحاظ الموضوع آلة للحاظ الوجـود الخارجي فيسري من الموضوع الملحوظ الى مافي الخارج من جهة اتحاده ولا اشكال انه متحد مع الحصص كما عرفت فلا يسري الا اليها لا الى الخصوصيات لعدم اتحاده مـع الخصوصيات .

الامر الثاني ان لحاظ الافراد يكون على نحوين من اللحاظ فتارة تكون الافراد ملحوظة منضما بعضها مع بعض بنحو يلحظها بلحاظ واحد واخرى يلحظ كل فرد منفرداً عن الفرد الآخر فان كان من قبيل الاول فلا اشكال في عـدم

انطباق الطبيعة المأمور بها على ماهو اول الوجود وان كان من قبيل الثاني فايضا لااشكال في انطباقها على ماهو اول الوجود إذ كل فرد بذلك اللحاظ يكون مورداً لانطباق الطبيعة فاذا صار مورداً لانطباق الطبيعة فيسرى منها الى كل فرد في حال عدم الفرد الآخر فيكون مطلوبا بالطلب الناقص الذى هو عبارة عن سد ابواب انعدامه من غير ناحية الفرد الآخر . إذا عرفت ماذكرنا من الامرين ظهر لك بطلان القول بعدم السراية إذ منشأ ذلك هوان السراية تكون الى الافراد الخارجية الثابتة في الخارج وذلك غير معقول إذ هو مقام السقوط فى الامر حتى يقال بالسراية لكنك قد عرفت ان السراية ليست الى تلك الافراد الخارجية الثابتة في الخارج بل الى الافراد الخارجية الزعمية (الادعائية) التى ترى خارجية ولو لم تتحقق فى الخارج كتكليف الكفار والعصاة كما انه ظهر لك ان الافراد تكون مطلوبة الا انه بالطلب التخييرى اي الطلب الناقص المعبر عنه طلبه في حال عدم الآخر والامر المتعلق بالطبيعة يكون تعيينيا لان الطبيعة على ماعرفت تتحد مع كل فرد وجميع انحاء تروك الطبيعة بعض من انحاء تروك الفرد .

وبالجملة مقتضى اتحاد الطبيعة مع الفرد أن يكون الامر المتعلق بها ينهى عن تروك الطبيعة وتروكها بعض من تروك الفرد . هذا كله كان الكلام في تعلق الامر بالطبيعة ام بالفرد (١) . واما الكلام فى انه هل الامر يتعلق بالطبيعة ام بوجودها قولان وربما يتوهم ان هذا النزاع هو بعينه النزاع المتقدم ولكن لايخفى

(١) لايخفى ان مرجع النزاع فى ذلك الى ان خصوصيات الافراد على البدل داخلة تحت الطلب ام انها خارجة عنه الا انها ملازمة له وقيدنا دخولها تحت الطلب بانها على البدل لكي يكون التخيير على القولين عقليا اذ يستبعدان يكون —

ان ملاك النزاع في هذه المسألة عن السابقة يختلف فان الملاك في السابقة ان الامر هل هو متعلق بالطبيعة او بالافراد الموجودة بالوجود الخارجي الزعمي اى الادعائي ولو لم يكن له تحقق في الخارج بل ربما يتحقق مع الممتنع على ماعرفت سابقا وفي

النزاع فى هذه المسألة يرجع الى كون التخيير شرعيا بناء على التعلق بالفرد أو عقلياً بناء على التعلق بالطبيعة والحق تعلقها بالطبيعة بما لها من الوجود السعى وتكون خصوصيات الافراد ملازمة لها على البدل بناء على ماهو الحق من ان الكلي الطبيعى عين الافراد وانه من الامور المتاصلة بمعنى ان له مابحذاء في الخارج وليس من الامور الانتزاعية التى ليس لها وجود إلامنشأ الانتزاع وهو الافراد والذي يدل على ذلك تعلق ارادة الفاعل الطبيعى ولو لم يكن من الامور المتأصلة وانه من الامور الانتزاعية كيف يعقل تعلق ارادة الفاعل به بل لابد من تعلقها بالفرد بماله من جميع الخصوصيات والمشخصات وذلك امر مستحيل لان مايفرض دخله منها كالزمان والمكان وغيرهما من الملازمات لمثل شرب الماء لم يصل الى حد الاحصاء فعليه لابد من اخراج بعض الخصوصيات ومع الاخراج يكون كليا من غير فرق بين كونه صنفا او نوعا فاذا كانت ارادة الفاعل متعلقة بالكلي الطبيعي كانت ارادة الامر على نحو تلك الارادة كما هو معلوم ان الارادة الآمريه عبارة عن تحريك الارادة الفاعلية نحو المطلوب ولازم ذلك توافق الارادتين على ان مقتضى ظهور الخطابات يدل على ان متعلق الطلب هو وجود المادة بمالها من الوجود السعي وليس للخصوصيات الملازمة دخل فى الطلب لعدم تعلق الغرض بها كما هو واضح كما لو امر بايجاد الماء مثلا كما انه ليس المراد مفهوم المادة وماهيتها اذ لايعقل تعلق الطلب بها اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولا يكون شيئا حينئذ لكي يتعلق بها الطلب الحقيقي بل المصلحة لاتتحقق بنفس ماهية المادة بل مافيه المصلحة وجود المادة لاماهيتها على تفصيل ذكرناه فى تقريرات الاستاذ المحقق النائينى قدس سره.

هذه المسألة ملاكها ان الامر يتعلق بالطبيعة ام بالفرد الخارجي الحقيقي وفرق واضح بينهما اذ ربما يمكن ان يقال في تلك المسألة بتعلق الامر بالفرد الخارجي الادعائي، وفي هذه المسألة بالطبيعة بدعوى ان الحكم منها لا يسري الى مافى الخارج الحقيقي او بالعكس بدعوى سراية الحكم المتعلق بالطبيعة الى مافى الخارج . إذا عرفت ذلك فاعلم ان مورد البحث ليس في تعلق الطلب بالماهية في قبال الوجود الذهني إذ الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، ولا يجوز ان تكون مطلوبة كما انه ليس مورد البحث في الوجود الخارجي إذ يلزم ان يكون البعث الى امر موجود فى الخارج فيكون من طلب الحاصل وتحصيل الحاصل بديهي البطلان بل مورد البحث والنزاع انما هو فى ان الماهية بلحاظ ترى عين الايجاد الذى هو المعنى المصدري دون الوجود الذى هو المعنى الاسم المصدري فحينئذ يكون النظر الى الماهية تبعيا والملحوظ بالاصالة هو نفس الايجاد الذى هو خروج الشيء من كتم العدم الى الوجود والطلب قد تعلق بنفس الماهية الملحوظة تبعا وبعد معرفة ذلك فقد وقع النزاع بين القوم بعد الفراغ من تعلق الامر بالماهية الملحوظة بلحاظ الخارج الزعمي فهل يقف ولا يتعدى الى مافى الخارج الحقيقي او يتعدى الى مافي الخارج الحقيقي الظاهر هو الاول لوجهين :

الاول انه لاشكال في ان محل قيام الطلب انما هو في النفس فيكون من الكيفيات النفسانية كما انه لاشكال فى انه ليس له وجود مستقل بل هو امر قائم بالطرفين ولا يوجد بنفسه فينتج من ذلك ان لا يعقل ان يكون احد مقوماته الوجود الخارجي الحقيقي كما يدعيه الخصم بناء على سراية الحكم الى مافى الخارج الحقيقي اذ على ذلك التقدير يكون الوجود الخارجي له دخل في تحقق الطلب فاذا لم

يتحقق فلا طلب ولا معصية مع انه واضح البطلان اذ بالوجدان تحقق الطلب مع عدم تحقق الموجود الخارجي وعليه يكون الطلب يتقوم بامر معدوم وان شئت توضيح ذلك فالطلب نظير القطع فى كونه من الصفات النفسانيه ولم يكن من قوامه الوجود الخارجي الحقيقي اذ لو كان من قوامه لزم عدم حصول خطأ فيه مع انه بالوجدان حصوله في القطع بل انما يتعلق بالصور الذهنية التى ترى متحدة مع الخارج ادعاء منه حتى مع مخالفتها لما في الخارج لعدم الالتفات الى المخالفة .

الثاني ان الموجود فى الخارج له لحاظان فى عالم التصور فباعتبار تعلق الارادة به يلاحظ الموجود الخارجي سابقا على الارادة لكونه موضوعا لها وباعتبار وقوعه معلولا للارادة يلاحظ متاخرا عنها تاخر المعلول عن علته مثلا يصح ان يقال اردت الصلاة فصليت وبالجملة باعتبار تعلق الارادة به يلحظ متقدما وباعتبار معلوليته لها يلاحظ متاخرا فما كان لحاظه متقدما الذى هو قبل(فاء) فصليت ليس له مابازاء في الخارج نعم هو في لحاظه الثانى له مابازاء فى الخارج الا انه لما كان فى رتبة المعلول للارادة لا يعقل ان يؤخذ موضوعا للارادة لعدم جواز اخذ مابازاء اللحاظ الثانى فى موضوع الارادة لانه في مرتبة مابازائه كما لا يخفى .

ينبغى التنبيه على امرين

التنبيه الاول انه فرق صاحب الفصول بين متعلق الامر وبين متعلق الطلب فجعل متعلق الامر هو الماهية ومتعلق الطلب هو الايجاد الخارجي قال صاحب الفصول قدس سره مالفظه على ماحكى عنه (ثم اعلم انا نفرق بين ماتعلق به الامر اعنى

مفاد اللفظ باعتبار الهيئة و بين ماتعلق به الطلب فالامر عندنا لايتعلق الا بالطبيعة من حيث هي) الى ان قال (واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الايجاد الذى هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار)وتبعه في ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية فقال مالفظه(فانقدح بذلك ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد انها بوجودها السعي بما هووجودها قبالا لخصوص الوجود متعلقة للطلب لا انها بما هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم فانها كذلك ليست الا هي نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر فانه طلب الوجود فافهم) وحاصله أن الفرق بين الامر والطلب أن الوجود مأخوذ فى متعلق الطلب لان الطبيعة بذاتها لا مطلوبة ولا غير مطلوبة بخلاف الامر فان الوجود له الدخل فى حقيقة الامر حيث انه عبارة عن ايجاد الماهية ولكن لايخفى ان الطلب كالامر في انهما يتعلقان بنفس الماهية فان الامر ماهيته يدل على البعث نحو المطلوب والمادة تدل على نفس الطبيعة فعليه الايجاد ليس مدلولا لاحدهما على ان جعل الوجود دخيلا فى متعلـق الطلب غير معقول اذ الوجود الخارجي ظرف السقوط فكيف يعقل تعلق الطلب به وليس الا من طلب الحاصل، وتحصيل الحاصل واضح البطلان وتوهم ان المراد من الوجود هو اصداره فيكون المراد منه الايجاد ممنوع اذ الايجاد متاخر عن الطلب كما يظهر في قولك طلب منى الايجاد فاوجدته فعليه كيف يعقل ان يؤخذ فى المتعلق اذ أخذه فى المتعلق يلزم ان يكون سابقا عليه مضافا الى ان الوجود لو كان داخلا فى هيئة الامر يلزم الفرق بين قولنا صل و بين اوجـد الصلاة اذ يلزم على التعبير الثانى تجريد الهيئة من الوجود والا لزم لحاظه مرتين مرة من جهة المادة واخرى من جهة الهيئة و بعبارة اخرى ان الايجاد لو كان له دخل في هيئة الامر لزم في

مثل اوجد الصلاة اما تجريدها عن الوجود فهو المجاز بلا قرينة او دلالتها على طلب ايجاد الايجاد وهو لغو صرف و بالجملة على ماذكرناه يلزم في المثال المذكور اما اللغويه او مجاز بلا قرينة ولعل منشأ ماذكرناه هو ان الطبيعة بما هي ليست الا هي لا يتعلق بها الطلب لعدم قيام الاثر او المصلحة بها الا باعتبار وجودها لذا اخذ الوجود فى متعلق الطلب والوجود في حقيقة الامر الا انك قد عرفت ان هناك اعتباراً ثالثاً لا يرد عليه شيء من المحاذير وهو ان المتعلق هو لحاظ الطبيعة بان تكون مرآتاً للخارج فحينئذ تتلون بلون الخارج ولذا يتصف بالمصلحة كما يتصف الخارج بالمرادية لما بين اللحاظ الذى هو مرآت للخارج و بين مافى الخارج من الاتحاد بنحو يرى عين الخارج.

التنبيه الثانى هو ان حكاية شيء عن شيء ربما يكون اتحاد بنحو يرى بالنظر المسامحى عينه بنحو لا يرى اثنية وذلك يوجب ان يتلون احدهما بلون الاخر كحكاية زجاج الاحمر عن الضياء فهذه الحكاية توجب سراية صفة الزجاج الى الضياء بان يتلون الضياء بلون الاحمر فيقال الضياء احمر لما بينهما من الاتحاد بنحو لاترى الا ضياءاً احمر ومن هذا القبيل حكاية الالفاظ عن معانيها ولذا يسري قبح المعنى وحسنه الى اللفظ مثلا الالفاظ التي تحكي عن معان يشمئز الطبع من سماعها فانه يسري الاشمئزاز الى الالفاظ فتكون تلك الالفاظ كريهة على الطبع اذ المعانى القيت بهذه الالفاظ كما انه ربما تكون الالفاظ تحكى عن معان حسنة يستلذ الطبع بسماعها فيسري الاستلذاذ الى تلك الالفاظ ولذا كانت الالفاظ وجوداً للمعنى وانها قوالب المعانى والنظر الى الالفاظ بالنسبة الى المعاني كالمرآة للمرئى إذا عرفت ذلك تعرف ان الاوامر لما قلنا بتعلقها بالصور الحاكية عما فى الخارج فتكون تلك الصور مطلوبات على نحو حكايتها عما فى الخارج وبما ان اتحادها

مع الخارج نحو اتحاد المرآة بالنسبة الى المرئى فلذا تسري صفة المطلوبية الى المحكى عنه الذي هو الخارج فيكون الخارج متصفاً بالمطلوبية لما كان بينهما من الاتحاد وتوصيف الخارج بالمطلوبية على هذا ليس توصيفا تسامحيا بل التوصيف بهذا النحو من التوصيف الحقيقي وان كان منشأه الاتحاد بين الصور الذهنية وبين ما بازائها فان هذا المنشأ لما لم يلاحظ فربما يكون المنشأ اضيق من التوصيف وتكون دائرة التوصيف اوسع من دائرة العروض مثلا التجارة لا تعرض الا وان يتلبس الشخص بحرفة التجارة ولكن توصيفه بالتجارة بان يقال له تاجر بنحو يكون اوسع كاطلاقه على من كان نائما انه تاجر ودعوى ان المبدء في مقام التوصيف اخذ بنحو الملكة والملكة موجودة في حال النوم ممنوعة اذ ذلك ليس مناطا للاطلاق والا لجاز اطلاق التاجر على من عنده ملكة التجارة الا انه لم يمارسها وكان طول حياته مشغولا بطلب العلم مع انه قطعا لا يطلق عليه انه تاجر وبالجملة انا نرى بالوجدان توسعة حقيقية في اطلاق عنوان التاجر مع التضييق في دائرة عروض التجارة وذلك اعظم شاهد لما قلنا بان دائرة التوصيف تكون اوسع من دائرة العروض اذا عرفت ذلك فلا بد لنا من ثلاثة اقسام احدها ان يكون ظرف العروض وظرف الاتصاف هو الذهن كالنوعية والجنسية فانهما يلحقان الماهية عروضا واتصافا في الذهن فقط ثانيها ان يكون ظرف العروض والاتصاف هو الخارج كالحرارة والبرودة فانهما يعرضان على الشيء ويتصف الشيء بهما في الوجود الخارجي ثالثها ما كان ظرف العروض الذهن وظرف الاتصاف الخارج مثلا الطلب والقطع الذان هما منشأ انتزاع المطلوبية والمعلومية فان الذهن ظرف عروضهما والخارج ظرف اتصافهما فظهر لك بطلان القول بالحاق هذين القسمين الآخرين بالقسم الاول الذي هو

ظرف العروض والاتصاف فيه هو الذهن خاصة كما ظهران محل الكلام هو القسم الثالث وان لحاظ الطبيعة بنحو ترى عين الخارج فيسرى الى مافي الخارج صفة المطلوبية والسراية انما هى الى الحصص الا انها على نحــــو البدل ولا يسرى الى خصوصيات الافراد فالخصوصية خارجة عن حيز الطلب فافهم وتامل .

نسخ الوجوب

الفصل التاسع فى انه اذا نسخ الوجوب فهـل يبقى الجواز بالمعنى الاخص الذى هو الاباحة اوبالمعنى الاعم الذى عبارة عن الترخيص الاعم من رجحان الفعل مع المنع عن الترك كالوجوب او الاذن فى الترك كالاستحباب او تساوى الفعل مع الترك كالاباحة ام لا يبقى الجواز بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم؟ قيل بالاول بدعوى ان الوجوب عبارة عن رجحان الفعل مع المنع عن الترك فالنسخ انما رفع الفصل الذى هـو المنع عن الترك وبعد رفعه لا يعقل بقاء الجنس بلا فصل ولازمه ان يحل نقيضه محله وهو الاذن في الترك وذلك هو معنى الاستحباب هذا لو قلنا بتركب الوجوب من الجنس والفصل واما لو قلنا بان الوجوب والاستحباب يختلفان بحسب الشدة والضعف فالنسخ يتوجه الى جهة الشدة فمع زوال تلك المرتبة تبقى المرتبة الضعيفة ولكن لا يخفى ان الوجوب عبارة عن مرتبة يتضمن الجواز والرجحان والالزام فالنسخ يرفع احد هذه الثلاثة وكما يحتمل رفع الالزام يحتمل رفع الرجحان او رفع الجواز فمن النسخ لا يظهر بقاء الجواز بالمعنيين على انك قد عرفت مناسابقا ان الوجوب يفترق عن الندب بشدة الطلب والشدة من مراتبه ، والندب يفترق عن الوجوب بالضعف اى الاذن في الترك وهو ليس من سنخ الارادة وانما هو حد خاص فالوجوب من قبيل الوجود

المطلق اى غير محدود بحد من جهة ان الشدة من سنخ الطلب وليست من حدوده لان حد الشيء لايكون من سنخه والندب من قبيل الوجود المحدود لاشتماله على الضعف وهو ليس من سنخ الارادة فالوجوب بسيط والندب يحتاج الى مؤنة زائدة لكونه مركباً من الطلب مع الاذن في الترك. فعليه ان نسخ الوجود المطلق لا يعين المراتب الاخر المحدودة بحدود خاص لاحتياج كل واحد منها الى قرينة تعين المراد . نعم بناء على ان الاستحباب والوجوب كلاهما من المعاني البسيطة وليس بينهما الا الاختلاف بحسب المرتبة لانهما من توابع الارادة والارادة تختلف شدة وضعفا فمن الواضح ان نفي الشدة يوجب بقاء الرجحان الضعيف وهو معنى الاستحباب لانطباقه على المرتبة الباقية بل ربما يقال بانه كما يتم ذلك في مقام الثبوت فربما يستفاد ذلك ايضا من مقام الاثبات اي من دليل الناسخ إذ المقام يكون من قبيل ماذا ورد دليل على وجوب شيء ثم ورد دليل يعارضه ويدل على جواز تركه فان مقتضى الجمع بين الدليلين رفع اليد عن ظهور الدليل الدال على الوجوب ويؤخذ بظهور الدال على الترخيص ولكن لايخفى ان المقام ليس من قبيل الجمع بين الدليلين فان ذلك فيما اذا لم يكن لاحد الدليلين حكومة على الآخر واما لو كان احدهما حاكما على الآخر كما في المقام فان دليل الناسخ حاكم على دليل المنسوخ فانه يؤخذ بدليل الناسخ ويطرح دليل المنسوخ ومعه لادلالة له على بقائه اذ الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الاباحة يباين الوجوب فيحتاج في بقائه بعد ارتفاع الوجوب الى دليل ودليل الناسخ لادلالة له على بقائه كما ان الجواز بالمعنى الاعم ليس لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ دلالة على بقائه باحدى الدلالات الثلاث اما المطابقة فواضح واما التضمن فغاية ما يمكن تصوره ان الجواز جزء من مدلول المنسوخ

وارتفاع الجزء لايوجب ارتفاع الجزء الآخر ولكن لايخفى ان الجزء الباقي هو الجنس ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع فصله فلو بقي يلزم تحققه بلا فصل وهو ممنوع، واما الدلالة الالتزامية فتحتاج الى تحقق الملازمة بين النسخ وبقاء الجواز ولا ملازمة بينهما كما هو واضح ، ولذا لو صرح المولى ببقاء الحرمة بعد نسخ الوجوب لم يكن مناقضا هذا والانصاف ان ذلك يلتزم به فيما اذا كان لدليل الناسخ حكومة ونظر بنحو يرفع جميع مراتب المنسوخ . واما لو لم يكن كذلك بل له حكومة يرفع بعض مراتبه كرفع الالزام مثلا فيؤخذ بظهور دليل المنسوخ ويثبت الرجحان بل لو شك في مقدار رفع دليل الناسخ ويؤخذ بالقدر المتيقن فيه وهو حمله على نفس الالزام ويؤخذ بظهور دليل المنسوخ ويثبت الرجحان ولا يسري اجماله اليه .

اللهم الا ان يقال بان مقتضى اطلاق دليل الناسخ هو نفي جميع مراتب الارادة الشديدة التي هي منشأ الوجوب فان ذلك لايحتاج الى مؤنة زائدة بخلاف نفي بعض مراتبه الذي هو الشدة مثلا فانه يحتاج الى مؤنة زائدة فاثبات الرجحان مع الاذن في الترك الذي هو الاستحباب او الاباحة التي هي تساوي الفعل والترك يحتاج الى دليل . هذا كله حال الدليل الاجتهادي ، واما الدليل الفقاهتي فنقول لو لم يكن اطلاق لدليل الناسخ، لا لدليل المنسوخ ووصلت النوبة الى الاصل العملي فقد توهم ان الاستصحاب يجري بدعوى ان الجواز كان متحققا في ضمن الوجوب وبعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ يشك في رفع الجواز فيستصحب بقاؤه ولكن لايخفى ان هذا من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي لان الجواز يثبت في ضمن الاحكام الاربعة غير التحريم ولا اشكال في تباينها فمع العلم بارتفاعه بمقتضى النسخ في ضمن الوجوب واحتمل ثبوته في ضمن الاباحة او الاستحباب فيكون

من قبيل مالو علم بارتفاع فرد وشك في وجود فرد اخر مقارن لارتفاع ذلك الفرد فلا يكون حينئذ من الشك في البقاء لكي يجري الاستصحاب الا ان يقال بان المشكوك من المراتب الضعيفة بالنسبة الى ماعلم بارتفاعه كما لو غسل الثوب الاسود الحالك الشديد السواد بماء فقطع بارتفاع الشدة التي هي مرتبة من السواد وشك في بقاء السواد الضعيف فلا مانع من جريان استصحاب السواد لصدق الشك في البقاء عرفا لعدم مباينة الضعيف للقوى وجودا وانما يباينه بحسب المرتبة ولكن لايخفى ان بين الاحكام تضادا وتباينا وليس الاستحباب من مراتب الوجوب لكى يكون التفاوت بحسب المرتبة فعليه لايجري استصحاب بقاء الجواز مع العلم بارتفاع الوجوب ويكون من قبيل مالو قطع بارتفاع فرد وشك في حدوث فرد اخر مقارن لارتفاع ذلك الفرد فانه من المسلّم عدم جريان الاستصحاب فيه وسيأتى انشاء الله تعالى بيانه في الاستصحاب .

(الامر بالامر)

الفصل العاشر في ان الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء او لا، وجهان لان الآمر بامره بذلك الشيء ان كان نظره الى ايجاد المتعلق بنحو يكون غرضه ايجاده وليس غرضه يحصل بمجرد الامر الثاني وانما أتى به وسيلة وطريقا الى اتيان المتعلق فالامر بالامر بشي يكون امرا به وان كان الغرض يتحقق بنفس الامر وليس له غرض في وجود المتعلق فلا يكون الامر بالامر بشي امراً به الظاهر هو الاول . لان العرف يفهم ان الامر الثاني انما جعل وسيلة وطريقا الى اتيان المتعلق فان الظاهر من قول النبي صلى الله عليه واله (مروهم بالصلاة وهم ابنــاء

سبع سنين) هو الاتيان بنفس الفعل الا انه (ص)عدل عن امرهم مباشرة الى توسيط الاولياء لضعف عقول الاطفال فلا يعتنون بذلك الامر فعليه تكون عبادات الصبي شرعية اذ امر الاولياء بامر غير البالغين بالصلاة حسب الفرض انه امر لهم بها نعم لو لم نستفد ذلك بل كان الامر لصرف تحقق الامر من الاولياء فتكون عباداتهم تمرينية بل لو احتملنا ذلك فيحتاج دلالة الامر بالامر بشيء على الامر به الى دليل وقرينة وحيث لم تكن قرينة فلا دلالة عليه فلا تكون عباداتهم ايضا شرعيه اللهم الا ان يقال بانه يستفاد شرعية عباداتهم من ادلة التشريع مثل قوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام) ونحوها من الخطابات التي تعم البالغ وغيره واما رفع القلم فلا يرفع الا الالزام فعليه لو فعل الصبي العبادة في الوقت ثم بلغ فلا يحتاج الى الاعادة ودعوى كون عبادات الصبي تمرينية بان يكون الامر لصرف التمرين وصيرورتها عادة لهم من دون فائدة اخرى فيها بعيد اذ ذلك خلاف ظواهر الاوامر الواردة المتعلقة باتيان الافعال فدعوى الاستاذ قدس سره في الكفاية مالفظه (انه لا دلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امراً به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه) محل نظر ومنع اذ يمكن دعوى القرينة النوعية على كون الامر بشيء من قبيل الامر بالتبليغ لم يلحظ فيه الا كونه طريقا لايجاد المتعلق اذ كون الغرض من ذلك صرف التبليغ وان الامر صادر من الاولياء خلاف الظاهر كما لا يخفى .

ورود الامر عقيب الامر

الفصل الحادي عشر في مالو ورد امر عقيب امر قبل امتثال الامر الاول فهل هو تأكيد فيكفي الامتثال بوجود واحد ام تاسيس فيكون طلبا آخر غير الطلب

الاول لتعدد موضوعه فيجب امتثال كل بغير امتثال الآخر قيل بالاول تقديما لاطلاق الماده فان اطلاقها يقتضى الاتحاد مع المادة في الامر الاول فحينئذ المأمور به فيهما مفهوم واحد يتحقق بوجود واحد على ان الطلب لو كان بنحو التاسيس لا يعقل تعلقه بطبيعة واحدة الا مع التقييد لكي يكون المتعلق في الاول مع الثاني مختلفين وجودا ولكن التحقيق هو عدم استفادة التاكيد او التاسيس بل هو من هذه الجهة مجمل لتعارض اقتضاء المادة مع اقتضاء الهيئة فان المادة تقتضي التاكيد لان الطلب لا يعقل تاسيسا ان يتعلق بطبيعة واحدة مرتين ولم يكن في البين تقييد ولو كان ولو بمثل مرة اخرى حتى يكون المتعلق في احدهما غير المتعلق في الاخر ومقتضى اطلاق الهيئة التاسيس لاقتضاء الهيئة البعث في المقامين فلا بد من التقييد بالمرة الاولى بالنسبة للامر الاول والمرة الثانية بالنسبة الى الامر الثاني فانقدح مما ذكرنا حصول الاجمال فمع حصوله يكون المرجع الى الاصول العملية وليس في البين مايرجع اليه منها الا اصل البراءة لكون المقام من الشك في وجوب الاتيان به مرة ثانية وهو من الشك في التكليف وهو مجرى لاصل البراءة من وجوب التكرار كما لايخفى . هذا تمام الكلام في مايتعلق بالمقصد الاول من الاوامر والحمد لله رب العالمين .

(المقصد الثاني في النواهي)

وفيه فصول

الفصل الاول في ان النهي هل يراد منه طلب الترك او طلب الكف قيل بالاول واستدل له بان النهي عبارة عن نفي المعنى ونفي المعنى مساوق للترك فلذا دل النهي على الترك ورد بانه لايمكن ان يلتزم بالترك المحض لعدم كونه مقدوراً فلا يكون مطلوبا لخروجه عن الاختيار لكونه عدما ازليا والعدم الازلي خارج عن القدرة ولذا يجب الالتزام بالقول الثاني وهو ان النهي عبارة عن الكف لكونه مقدوراً وامراً اختياريا فيصلح لتعلق الطلب به وقد اجيب عن ذلك بان الممتنع العدم الازلي وهو ليس بمطلوب في النهي وانما المطلوب فيه ابقاء ذلك العدم وابقاؤه من الامور الاختيارية لانه قادر على هدم ذلك العدم بارادة الفعل فحينئذ صح ان يطلب ابقاء هذا العدم لكونه حينئذ غير خارج عن الاختيار ويكون مقدوراً لتحقق القدرة على الفعل بحيث يصدق عليه انشاء فعل وانشاء لم يفعل ولكن لايخفى ان هذا النزاع بناء على خلاف التحقيق حيث ان مورده اخذ الماهية في قبال الوجود الخارجي ولكن التحقيق حسب ماعرفت في مسألة تعلق الأوامر بالطبائع من ان المراد بالطبيعة المتعلقة للامر ان تكون بنحو الحكاية عما في الخارج كحكاية المرآة لمرئيه ومتحد معه اتحاد المرآة مع المرئي لما عرفت من ان صيغة الامر مركبة من مادة وهيئة مادتها تدل على نفس الطبيعة وهيئتها تدل على البعث نحو الطبيعة وكذلك في النهي فان المراد بمادته هي نفس الطبيعة وهيئته تدل

على الزجر والردع نحو الطبيعة فلو كان مفاد صيغة النهي طلب ترك الفعل لزم ان لا تكون صيغة النهي كصيغة الامر من المشتقات حيث لم تكن لها هيئة تدل على ربط المادة كما كان ذلك في صيغة الامر .

وبالجملة ان جعلنا صيغة النهي احدى صيغ المشتقات وهي مركبة من مادة وهيئة مادتها تدل على نفس الطبيعة وهيئتها تدل على امر ربطي يقوم بالمادة واما ان لم تكن كذلك خرجت صيغة النهي من صيغ المشتقات وبالجملة مفاد المادة في الامر والنهي الحكاية عما في الخارج فيكون متعلق الامر عبارة عن البعث نحو المادة التى ترى خارجية وفي النهي عبارة عن الزجر نحو المادة اذ هذا المعنى يقبل لان يتعلق بالوجود فيكون مفاد النهي كالامر مقدوراً فلا حاجة الى ماذكر من جعل المراد من العدم الازلي ابقاؤه .

فظهر مما ذكرنا حيث قلنا بان المادة انما هي ملحوظة مرآتا للخارج في الامر والنهي فالوجود حينئذ يكون مأخوذا فيهما فهما مشتركان في ذلك وانما التمايز بينهما هواخذ البعث فى مفاد هيئة الامر (١) والزجر فى مفاد هيئة النهى فهما يتفقان في المادة ويفترقان بالنسبة الى الهيئةومن ذلك ظهرفساد اخذ العدم في حقيقة النهي والوجود فى حقيقة الامر اذ ذلك يوجب ان يكون التمايز بينهما بحسب المتعلق وذلك انما يتم لو لم يؤخذ المتعلق بنحو المرآة لما فى الخارج وبالجملة اخذ المتعلق بنحو المرآة لما في الخارج يوجب اتفاقهما في اخذ الوجود فيهما ولازمه ان يكون بينهما تغاير في دلالة الهيئة ففي هيئة الامر دلالة على البعث نحو المادة وفي النهي دلالة على الزجر عما تقتضيه المادة فافهم وتامل.

---

(١) لايخفى ان المادة فى الامر والنهى انما هى نفس الطبيعة ويستفاد الوجود =

(دلالة النهي على التكرار)

الفصل الثاني في ان النهي يدل على التكرار أو لا ؟ وجهان قيل بالاول نظراً الى ان مفاد النهي هو عدم ايجاد الطبيعة ولا يحصل ذلك إلا بترك جميع الافراد العرضية والطولية وقد اورد عليه بان التكرار المدعى في المقام ما كان مستتبعاً لمخالفات متعددة وعلى ماذكر من التكرار ليس فيه مخالفات متعددة إذ العصيان ضد الاطاعة والاطاعة تتحقق بانعدام الطبيعة بالمرة الاولى فتكون المرة

= والعدم من تسلط الهيئة على المادة بان يرادمن النهي طلب ترك الطبيعة ومن الامر طلب ايجاد الطبيعة واما البعث والزجر انما يلزمان صيغة الامر والنهي و ليسا من مفاد الهيئة والعدم المستفاد من النهي تارة يراد منه العدم الجامع بين جميع الاعدام بنحو يكون المجموع موضوعا واحدا يكون من قبيل العام المجموعي فلا يتحقق امتثاله الا بترك جميع وجودات الطبيعة واخرى يراد منه سرايته الى جميع وجودات تلك الطبيعة بنحو يكون كل فرد موضوعا مستقلا ويكون نظير العام الاستغراقي وعلى الاول لاينحل النهي الى نواهي متعددة بخلاف الثاني فانه ينحل الى نواهي بحسب تعدد الافراد فيكون لكل فرد امتثال وعصيان مستقل لا يربط بالفرد الآخر والحق هو الثاني اذ مقتضى الاخذ بالظهور هو ذلك لان الطبيعة لها وجود في ضمن اي فرد وبما ان النهي يتعلق بما فيه المفسدة فالطبيعة في اي فرد تكون فيها مفسدة إذ لو اختصت في فرد خاص كان على المولى بيانه فمن عدم البيان يستكشف ان المبغوضية والمفسدة في جميع الافراد وذلك يقتضي انحلال الفرد بجميع الافراد على تفصيل ذكرناه في تقريرات الاستاذ النائيني قدس سره .

الثانية خالية من العصيان وهو مما لا يلتزم به احد ضرورة تكرر العصيان بتكرر المخالفة كما ترى ذلك في المحرمات كالزنا والسرقة وشرب الخمر إلا ان يفهم من النهي السريان وهو مستلزم لتكرار المخالفات المستتبع لتعدد العصيان ولم يكن ذلك مستفاداً من النهي ولكن لا يخفى ان هذا وان امكن الالتزام به إلا انه لا يكون مثبتاً لتلك الدعوى اذ الدعوى استفادة التكرار من النهي وهذا انما يستفاد من الاستلزام اى كون التكرار لازماً لكون النهي للسريان. نعم يتم ذلك في النواهي الغيرية التي يسقط النهي بالمخالفة لأول مرة، مثلا من احدث في صلاته انتقض وضوؤه وبطلت صلاته ولو احدث ثانياً لم يكن لحدثه ثانياً اثر يترتب عليه الانتقاض فالاولى في توجيه الاستدلال ان يقال ان صيغة النهي كصيغة الامر تشتمل على مادة وهيئة، اما المادة فيهما فهي صرف الطبيعة التي ترى خارجية واما هيئتهما فتدل على سراية البعث في الاوامر والزجر في النواهي الى تمام الافراد ولذا يكون الطلب متعددا على حسب تعدد الافراد ومقتضى تعدد الطلب تعدد العصيان ومقتضى ان يكون الامر كالنهي بالدلالة على التكرار إلا ان ذلك يمتنع في الاوامر للزوم الحرج المنفي في الشريعة فمن نفيه في الشريعة يستدل على عدم دلالة الامر على التكرار بخلاف النواهي حيث انه لا حرج في الترك ولا يخفى انه ربما يعارض اطلاق الهيئة باطلاق المادة فان اطلاق المادة يقتضي الانتهاء بصرف الوجود ومرجعه الى نهي واحد تعلق بطبيعة واحدة فهو وان كان مستلزما للتكرار في مقام الامتثال الا انه في مقام العصيان لا يكون الا عصياناً واحداً لو خولف بصرف الوجود ولا مرجح لاحد الاطلاقين. نعم ربما يقال بامكان ترجيح اطلاق الهيئة على اطلاق المادة بدعوى ان الهيئة في عالم الاعتبار ترى علة لحصول المادة في عالم الخارج ولا اشكال

ان العلة مقدمة على المعلول فانه يرى المعلول من تبعات العلة فيكون اطلاق الهيئة مقدما على اطلاق المادة فلذا يؤخذ به هــذا كله بالنسبة الى ملاحظة نفس المادة والهيئة .

واما ماتقتضيه مقدمات الحكمة فالذي ينبغي ان يقال بان ماتقتضيه مقدمات الحكمة من المادة هو ارادة الماهية المهملة التي تعم المخلوطة والمجردة المعبر عنها باللا بشرط المقسمي ولا مجال للاشكال بانه يحصل الامتثال بالترك في الزمان الاول كما يحصل الامتثال بالامر باول وجود الماهية لان الموضوع على ذلك التقدير هو الماهية المهملة وهي لاتنعدم الا بانعدام جميع افرادها العرضية والطولية كما ان تحققها باول الوجود هو مقتضى ذلك في الاوامر ٠

نعم للاشكال مجال بناء على ان مقدمات الحكمة تثبت صرف الوجود اي الماهية الصرفة فى قبــال المقيدة والمخلوطة المعبر عنها باللابشرط القسمي لان الماهية الصرفة اذا تحققت في اول الازمنة فلا يتحقق فيها تكرار لانه اذا تحقق متعلق النهى بان تركت تلك الطبيعة في اول الازمنة يسقط النهى فلا يبقى مجــال في تحققه في ثانى الوجود من الامتثال لعدم انطباق الماهية الصرفة عليه لان صرف الشيء غير قابل للتكرار بنحو التعاقب فمهما تحقق فى الخارج يسقط النهى عنه ولا يكاد يبقى الاتيان به في ثاني الوجود كما لا يخفى .

ثم انك قد عرفت ان مقتضى دلالة النهي على الزجر عما تقتضيه المادة دلالته على الدوام كذلك مقتضاه ايضا يدل على الفورية إذ لازم انعدام الطبيعة حين الانشاء خلو صفحة الوجود منها حين النهى و بذلك يفرق بين النهى والامر بدعوى عدم دلالة الامر على الدوام والفورية ودلالة النهى عليهما لان مقتضى

طبع النهي ذلك فافهم وتأمل .

(اجتماع الامر والنهى)

الفصل الثالث اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهى فى واحد على اقوال ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا وقبل الخوض فى المقصود يستدعي بيان امور :

الاول المراد من الواحد في العنوان هو مطلق ما كان له جهتان ومتعنونا بعنوانين كان باحدهما مورداً للامر وبالآخر مورداً للنهي من غير فرق بين وحدة شخصية أو كلية كما لو كان كليا مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه انه صلاة وغصب ، وبذلك يظهر بطلان ما التزم به صاحب المعالم والفصول قدس سرهما من ان المراد بالواحد الشخصي فلا يعم الكلي . نعم ليس المراد منه الواحد بالجنس كالسجود لله تعالى والسجود للصنم فانهما واحد بالجنس باعتبار دخولهما تحت ماهية واحدة التى هي السجود لكونهما متغايرين بحسب الوجود كما لايخفى .

الامر الثاني ذكر الاستاد قدس سره فى الكفاية الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية باختلاف جهة البحث الموجب لتعنون كل مسألة على حدة بما حاصله ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع هي سراية كل من الامر والنهى الى ما تعلق به الآخر من جهة اتحاد متعلقيهما ام لا يسري لتعدد العنوان والجهة الموجب لتعدد المتعلق فمع تعدد المتعلق يكون الامر قد تعلق بغير ما تعلق به النهى بخلاف الجهة المقصودة بالبحث عنها في المسألة الآتية فان البحث في تلك

المسألة في دلالة النهي على الفساد اولا وذلك انما يتأتى بعد الفراغ عن توجه النهي اليها . نعم لو قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي تكون من صغريات المسألة الآتية فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح . وذكر صاحب القوانين الفرق بين المسألتين بان مسألة الاجتماع تكون فيما لو كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه بخلاف مسألة دلالة النهي على الفساد فانها فيما لو كان بين العنوانين عموم وخصوص من مطلق وقد اورد عليه في الفصول بان ذلك ليس فارقا بين المسألتين وانما الفرق بينهما بان النزاع فى مسألة اجتماع الامر والنهي انما يتأتى فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص من مطلق كالامر المتعلق بالحركة والنهي المتعلق بالتداني فان التداني اخص من الحركة وفى مسألة النهي يقتضى الفساد هو ما كان بين متعلق النهي والامر اتحاد وان كان متغايرا بالاطلاق والتقييد بان كان احدهما مطلقا والآخر مقيدا كصل ولا تصل في الدار المغصوبة .

اقول يمكن ارجاع كلام الفصول الى كلام الاستاذ بتقريب انه اذا كان بين الطبيعتين تغاير يمكن جريان النزاع في سراية احدهما لمتعلق الآخر مثلا لما كان بين الصلاة والغصب تغاير فى الحقيقة ففى المجمع لو اتفق بان صلى في الدار المغصوبة يمكن النزاع فى سراية الامر الى ماتعلق به النهي او عدم سراية كل من الامر او النهي الى متعلق الاخر بخلاف ما اذا كان بين متعلق الامر والنهي اتحاد فلازمه سراية احدهما للاخر فتكون من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد فلا يكون للنزاع مجال ولعله إلى ذلك يرجع كلام صاحب القوانين بان ما لو كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه يكون للنزاع في سراية كل من متعلق الامر

والنهي الى ماتعلق به الآخر وعدمه مجال بخلاف مالو كان بينهما عموم وخصوص من مطلق فانه لامجال للنزاع فى ذلك اذ فى هذه الصورة ممـا يقطع بالسراية فلذا يكون من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد الا ان الظاهر ان ماأورده صاحب الفصول عليه في محله اذ ليس الملاك فى هذه المسألة العموم والخصوص من وجه بل التغاير بين متعلق الامر والنهي حقيقة ولو كان بينهما عموم وخصوص من مطلق وان كان ماذكره من المثال لذلك محل نظر اذ الحركة والتداني وان كان بينهما عموم وخصوص من مطلق الا انه بحسب المورد ولكن بحسب الوجود هماموجودان بوجودين إذ التداني معلول للحركة تقول تحرك فتدانى ولا اشكال في خروج مثل ذلك عن محل النزاع لعدم كون شيء واحد مجمعا للعنوانين بل شيئان متجاوران قد تحققا في وقت واحد وجود احدهما مطابق لعنوان الواجب والآخر مطابق لعنوان المحرم فلم يكن مثل هذا الاجتماع المسمى بالاجتماع الموردي محلا للنزاع بل يكون حاله حال النظر الى الاجنبية في الصلاة الذي لااشكال فى خروج مثل ذلك عن محل النزاع إذ متعلق الامر غير متعلق النهى وجودا فمن نظر الى الاجنبية في الصلاة اطاع من جهة صلاته وعصى من جهة النظر ولا يكـون مثل هذا العصيان يوجب فساد الصلاة فالاولى فى بيان الفرق بين المسألتين هوان مسألة اجتماع الامر والنهي من باب التزاحم لامن باب التعارض ولذا كان الفساد فيها مانعاً مع العلم بالنهي فلو لم يعلم به صحت صلاته لتحقق الملاك فيها بخلاف مسألة ان النهي يقضي الفساد فان الفساد تابع لواقع النهى وان لم يعلم به وبالجملة الفساد فى هـذه المسألة من آثار العلم وفى تلك المسألة من آثار الواقع فـكم فرق بين المسألتين كما لايخفى .

الامر الثالث اشترط بعضهم قيد المندوحة فى محل النزاع بان يكون للمكلف

مندوحة في مقام الامتثال فمع عدمها بان ينحصر مصداق الكلي في المجمع فهو خارج عن محل النزاع لكونه من التكليف بالمحال وهو مما لااشكال فى عدم صلاحه لان يقع النزاع فى صحته وفساده لكونه من التكليف بغير المقدور وقد اعترض على ذلك الاستاذ قدس سره فى الكفاية بما حاصله ان عدم اعتبار المندوحة غير مضر بما هو المهم إذ المهم فيه هل ان تعدد الجهة يرفع محالية التكليف ام لا يرفع وهذا لا يتفاوت بين وجود المندوحة وعدمها . نعم بالنسبة الى التكليف بالمحال يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها وملاك النزاع في مسألة الاجتماع هو كون التكليف محالا لاالتكليف بالمحال. نعم لو كان الملاك فيه هو التكليف بالمحال كان لاعتبار قيد المندوحة وجه الا انك قد عرفت ان الملاك هو محالية نفس التكليف فعليه لاوجه لاعتبار قيد المندوحة . نعم على القول بالجواز يلزمه اعتبار قيد المندوحة انتهى كلامه ملخصاً

اقول اشتراط المندوحة انما يتم ويتوجه على القول بالجواز اذا بنينا على عدم سراية الطلب من الطبيعة الى الافراد إذ على هذا التقدير يصح اشتراط المندوحة إذ مع عدمها يستحيل التكليف بالجامع لانه حسب الفرض متعذر الامتثال من غير الفرد الغصبي ومعلوم ان الفرد الغصبي ممنوع منه بحكم العقل فراراً من مخالفة النهى عن الغصب وحينئذ لايكون امتثال التكليف مقدوراً بجميع الوجوه واما مع وجود المندوحة يمكن له امتثال ذلك الجامع بغير هذا الفرد . واما اذا قلنا بالسراية على ماهو التحقيق فيكون المجمع يسرى اليه الامر والبعث على نحو التخيير فيكون الفرد مطلوباً فعله مع ترك بقية الافراد والمفروض انه مع ذلك منهى عنه لكونه مشتملا على الغصب ويستحيل البعث الى شيء منهي عنه فلا بد

من ان لاتشمله الطبيعة بما هي مامور بها فلا يكون المجمع من المامور به وحينئذ فنقول ان اكتفينا فى الصحة بالمحبوبية صحت صلاته والا لم تصح سواء كانت هناك مندوحة للمكلف ام لا ، على القول بالجواز فضلا عن القول بالامتناع نعم يمكن صحة صلاته بناء على مااختاره الاستاذ من جواز دعوة الامر الى غير متعلقه كما عرفت ذلك فى مسألة الضد ولكنك عرفت الخدشة فى ذلك المقام بان الداعوية التى هي معتبرة في العبادات ما كانت بنحو العلة الفاعلية دون الغائية والمتصور من الداعوية فى الفرد الخارج من حيز الامر انما هو بنحو العلة الغائية التى لا تنفع فى العبادات ثم انه ربما يتوهم جواز صدور العمل بنحو العلة الفاعلية لكن على القول بالترتب بان يقول المولى انهاك عن التصرف الغصبي ولكن ان تصرفت بالغصب فليكن تصرفك بنحو الصلاة فيكون الامر بالصلاة مرتبا على النهي عن الغصب وهذا النحو من الامر جائز بناء على القول بالترتب ولكن لايخفى مافيه فان مسألة الترتب بناء على الاختلاف فى المرتبة والمقام ليس من ذلك القبيل فان المرتبة فى المقام ليست مختلفة بل الامر والنهي فى عرض واحد فلا يلزم من القول بالترتب القول بالجواز .

الامر الرابع ان الاستاذ قدس سره تعرض في الكفاية الى توهمين في ابتناء النزاع احدهما ان القول بجواز اجتماع الامر والنهي مبني على تعلق الاوامر بالطبائع وعدم الجواز مبني على القول بالتعلق بالافراد ثانيهما ان النزاع فى الجواز وعدمه مبنى على القول بتعلقهما بالطبائع إذ مع القول بتعلقهما بالافراد لامحل للنزاع فى جواز الاجتماع وعدمه إذ لا يعقل القول بالجواز بناء على ذلك وقد اجاب الاستاذ قدس سره عن كلا التوهمين بما حاصله ان ملاك النزاع متحقق على

كلا القولين اذ مرجعه الى ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه من غير فرق بين القول بتعلق الاوامر والنواهي بالطبائع او بالافراد وحيث يتضح من كلام الاستاذ ان مبنى الجواز هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه فاعلم ان معرفة ذلك وتحقيق الحال فيه يقتضي معرفة الجهات المتعددة التي يكون مبنى للقول بالجواز فنقول ومن الله المستعان ان الجهات على انحاء .منها الاختلاف بالاجمال والتفصيل كتصور الانسان الحاكي عن حقيقته وتصور الحيوان الناطق الحاكي عن حقيقته والحقيقة فيهما واحدة الا انه في الاولى الحكاية كانت اجمالية وفي الثانية كانت الحكاية على نحو التفصيل ولا اشكال ولا ريب ان مثل هـذا الاختلاف لايكون مبنى الجواز لان تغايرهما في الحكاية لايوجب تغاير المحكي والمحكي عنه اذ هما يحكيان عن حقيقة واحدة ومنها ان يكون الاختلاف بينهما بالاعتبار كالاختلاف بين الجنس والهيولى والفصل والصورة فان الاختلاف بينهما بحسب الاعتبار فان شيئاً واحداً ان اعتبر لا بشرط صار جنساً وصح حمله على الذات وان اعتبر بشرط لا صار هيولى ولا يصح الحمل ولا يخفى ان هـذا النحو من الاختلاف لايكون مبنى للقول بالجواز بل هو كسابقه يحكيان عن شيء واحد ومعنى فارد والاختلاف بالاعتبار لايوجب اختلافا في ناحية المحكي ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين من جهة اختلاف منشئهما وكانتا من الاوصاف الاعتبارية بحيث لاواقع لهما الا بمنشأ انتزاعهما فاذا كان كذلك يكونان من الجهات التعليلية لامن الجهات التقييدية لانهما لايصلحان لتعلق الحكم بهما لكونهما اوصاف اعتبارية كالملكية والزوجية مثلا امر بايجاد مملوك لزيد ونهي عن ايجاد زوج لهند والمالكية والزوجية لايصلحان لتعلق الحكمين بنحو تعلق الاوامر بالطبائع لما عرفت من انهما من الاوصاف

الاعتباريه التى لا يكون لها واقع الا لمنشاء انتزاعها فظهر مما ذكرنا انه على هـذا الوجه ايضا لا يكون مبنى للقول بالجواز لان الملكية والزوجية لا يصلحان لتعلق الحكمين بهما بل ربما يقال بخروج مثل ذلك عن نظر المجوزين من جهة اتحاد المتعلق فيهما كما اتحد في مثـــل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فانه في مورد اجتماع العالم والفاسق فى واحد لم يكن هنك جهة تعدد فعليه لم يكن مندرجا تحت محـل النزاع ومثله هذا المقام اذ المطلوب من الزوجية والملكية ليس الا ايجاد واحد فلم يكن المتعلق متعدداً ولكن لايخفى ان الجهة التى في مثال الاكرام متحدة ولا يسرى الاختلاف الواقع بين العلماء والفساق الى الاكرام لان الاكرام من مقولة الفعل والعلم والفسق من مقولة الكيف فالاختلاف في مقولة الكيف لا يوجب الاختلاف في مقولة الفعل وهذا بخلاف مانحن فيه اذ الايجاد المضاف الى الزوجية والملوكية هو بعينه وجودها ولا يكون بينهما اختلاف الا بحسب الاعتبار فما يكون الاختلاف بينهما بحسب الوجود يكون لاحقا لهما بحسب الايجاد ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين ناشئا من الاختلاف بالمنشأ وبالاعتبار كالاختلاف بين الحلو والابيض فيكون من المحمولات بالضميمة بخلاف الصورة التى قبلها فان الاختلاف بينهما على نحو خارج المحمول فظهر الفرق بين هذه الصورة وبين الصورة التى قبلها وهذا الوجه من الاختلاف انمـا ينفع اذا كان الوصفان لايجتمعان فى مجمع مشترك بينهما فعلى هذا لا بد من الالتزام ببساطة المشتق حتى ينفع القائل بالجـواز لان الجهتين متغايرتان بتمام التغاير وذلك يوجب تعـدد الوجه واما على القول بالتركيب فلا ينفع القائل بالجواز لان الجهتين ليسا بمتغايرتين بتمام الذات بل متغايرتان بجهة اذ على ماعرفت أن القول بالتركيب من الذات والتلبس بالحلاوة في الحلو والذات

والبياض في الابيض وهذا كما ترى اذ ان الحلو والابيض ليس بينهما تغاير بتمامهما بل بجزء من حقيقتهما فلا ينفع القائل بالجواز الا القول بالبساطه هذا كله لو اغمضنا عما اخترناه في المشتق واما على ماحققناه فيه فنقول انه على القول بالبساطة ايضا لايجدي القول بالجواز اذ على مااخترناه في مقام الحمل ان المشتق مأخوذ في مقام الحمل بنحو النظر الآلي لا على نحو النظر الاستقلالي بل أخذ على نحو كونه مرآتا فعليه يكون المشتق حاكيا عن الذات فلا ينفع القول بالجواز نعم يجدى القول بالجواز لو قلنا ان المصحح للحمل في المشتقات اعتبارها لا بشرط على ماذكرنا في بحث المشتق ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين بنحو الاختلاف بالجنسية والفصلية او النوعية والشخصية فان كل واحد منهما يحكي عما لا يحكيه الآخر فمثل هذا الاختلاف هو الذي ينبغى ان يجعل محطا لنظر القائل بالجواز الذى يجتزي بتعدد الجهة ولكن المعروف من مثالهم هو الصلاة والغصب فينبغى ان يقع الكلام فيهما فنقول قد اختلفت كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في بيان معانيهما على اقوال فمنها ان الصلاة عبارة عن الخضوع الذى يترتب على هذه الاكوان والغصب عبارة عن الكون المتحد مع هذه الافعال فعلى هذا لا يكون المثال من باب الاجتماع لان الصلاة والغصب على هذا يكونان طوليين لا عرضيين فعلى كلا القولين يمكن القول بالجواز فلم يكن مثل هذا محلا للنزاع .

ومنها ان الصلاة عبارة عن الاوضاع الخارجية من الركوع والسجود والغصب عبارة عن نفس الكون في المكان الذى لا يرضى صاحبه وعلى هذا يكونان بحسب المصداق متغايرين ولكن بحسب الوجود متحدين ومنها بان الصلاة عبارة عن كون خاص والغصب عبارة عن كون خاص فعليه يشتركان في الكون ويفترقان

بالنسبة الى الخصوصية فيكون التمايز بين الصلاة والغصب بتمايز الاضافة فباعتبار اضافة الكون الى مالها هيئات الركوع والسجود والموالاة والترتيب تمتاز الصلاة عن الغصب وباعتبار اضافة الكون الى المكان الذى لا يرضى صاحبه يمتاز الغصب عن الصلاة وهاتان الاضافتان ليستا من قبيل الملكية والزوجية التى لاواقع لها الا بمنشائها لان تلك الهيئات لها تحقق بحسب الخارج وكذلك تلك الاضافة الى مكان لا يرضى به صاحبه لها تحقق في الخارج وواقعها ليس منحصرا في اللحاظ الذهنى كما في الامور الاعتبارية بل تتحقق سواء كان هناك لاحظ ام لا فظهر لك ان هاتين الاضافتين غير تلك الاضافتين فيجوز جعلهما متعلقين للاحكام بخلاف تلك الاضافتين فيكونان من الجهات التقييدية لا من الجهات التعليلية والحق هو القول الاخير ويؤيده اشتراط الاستقلال فى بعض اوضاع الصلاة كالقيام ونحوه مما يعتبر فيه الاستقلال فلا يصح الاستناد فمن هذا الاشتراط يقرب اعتبار الكون في مفهوم الصلاة . واما الغصب فالمتبادر منه هو التصرف فيما لا يرضى صاحبه ولا اشكال في كون هذا المعنى مما يتضمن الكون فيه ففعل الصلاة مع الغصب يشتركان في جزء وهو الكون وينفرد كل منهما عن الاخر باضافة خاصة وهذا الاشتراك على هذا النحو هو المعقول والمتصور فلا يرد ان هذا الأشتراك يكون موجبا وقرينه عقلية على خروج مثل هذا النحو من المتفاهم العرفي لا يقال على هذا تكون الصلاة والغصب كلاهما من مقولة الفعل فهما يشتركان في تلك المقولة واشتراكهما فى ذلك يوجب اجتماع الفعلين في فعل واحد يكون مجمعا للفعلين ومعنونا بعنوانين ولا يعقل ان يكون شيء واحد مجمعا لفعلين فاذا كان ذلك غير معقول فلا بد ان يكون كل واحد منهما من مقولة خاصة بان تكون الصلاة من مقولة الفعل والغصب من مقولة

الاين وهي الكينونة في المكان المغصوب لانا نقول ماالمراد باستحالة اجتماع فعلين في فعل واحد ان كان المراد ان الفعلين المتغايرين في الخارج يجتمعان في فعل شخصي واحد فمسلم عدم معقوليته لكنه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام انطباق عنوانين على شيء واحد فان كان المراد محالية انطباق العنوانين على شيء واحد واستحالة انتزاع عنوانين عن معنون واحد فهو ممنوع أشد المنع إذ كما يجوز ان يكون مجمع واحدلجامعين يختلف بحسب المقولة كذلك يجوز ان يكون مجمع واحد لجامعين متفقي الحقيقة والاختلاف بحسب الحد بان يكون كل واحد منهما محدودا بحد مغاير لحد الآخر ومثاله يتضح بالفرض فانالوفرضنا انالانسان مضيق الدائرة على وجه لايشمل الا لزيد وعمر ثم انتزع انسانآخر مضيق الدائرة بحيث لايشمل إلا فردين مثل زيد وبكر فاشترك العنوانان والجامعان في زيد فانطباق العنوانين على زيد لم يكن بينهما تغاير بالحقيقة لما عرفت من اشتراكهما من حيث الحقيقية ولكن التمايز انما هو بحسب الحد :

فاذا عرفت ذلك ظهر لك الحال فيما نحن فيه فان الصلاة والغصب بمقتضي ماعرفت من المتفاهم العرفي مشتركان في الجزء ولكن التمايز انما هو بحسب الاضافة فان في الغصب كونا مشوبا بوضع خاص ، وفي الصلاة كون مشوب بوضع خاص فاشتركا بحسب جزء وتفارقا في آخر . ثم انك قد عرفت ان مبني القول بالجواز ان يكون التعدد بحسب المفهوم وبمنشأ الاعتبار وان تكون الجهة بنحوالجهة التقييدية لاعلى نحو الجهة التعليلية بخلاف بقية الصور . نعم ربما يقال ان القول بالجواز يمكن ان يكفيه تعدد المفهوم عن اعتبار تعدد في منشأ الاعتبار لان الاحكام انما تتعلق بالصور الذهنية ولا تتعدى الى الخارجيات فوحدة المنشأ لايضر بها

و يتفرع على هذا امكان ان يكون اجزاء المركب فيها حكمان متضادان فتكون الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي اذا لوحظت بحيالها واستقلالها ،واما اذا لوحظت في ضمن الكل فتكون واجبة بالوجوب الغيري ولا ينافي وحدة المنشأ إذ الحكمان متعلقان بالصور الذهنية ولا يسرى من تلك الصور الى الخارجيات فلا يضر وحدتها على ان التغاير بالاجمال والتفصيل متحقق ايضا الذى هو مبنى القول بالجواز كما انه يمكن ان يحصل التغاير بلا بشرط و بشرط لا الذى يمكن ان يكون مبنى للقول بالجواز . وبالجملة ان ذلك لو تم تكون الصور الثلاثة مبنى للقول بالجواز . اللهم الا ان يقال بمنع الصورة الثالثة لان يكون مبنى للقول بالجواز لانه على ذلك التقدير تؤخذ الجهة على نحو التعليل وعليه لايمكن تعلق الحكم بها وعلى تقدير الحكم بها فلا بد من صرفه الى مافي الخارج والمفروض ان مافي الخارج واحد لاتعدد فيه ولكن الانصاف انه على اي تقدير من تلك الصور التى ذكرنا حتى على مااخترناه منها يمكن منع اجتماع الامر والنهي . اما على الصورتين الاوليتين فلا ينفع الاختلاف بحسب المفهوم مع كون مافي الخارج متحداً لان مافي الذهن لم يؤخذ على نحو الاستقلال بل انما يؤخذ على سبيل الآلية وكونه مرآتا وحاكيا لما في الخارج واخذه على ذلك النحو يوجب ان يكتسب لونا من المحكي عنه لما كان بينهما اتحاد كاتحاد المرآة بالنسبة الى المرئي بنحو لا يرى الا المحكى عنه . فيكون النظر الى الحاكي نظرا آليا فاذا عرفت ذلك تعرف ان الحاكي يكتسب اتحاداً من المحكي فيما نحن فيه فاذا تلونت الصورة من الخارج لون الاتحاد فتكون الصورتان متحدتين فحينئذ كيف يعقل توارد الحكمين على تلك الصورتين وقس على ماذكر اجتماع الوجوب النفسي والغيري في اجزا المركب فاتضح من ذلك انه لا يعقل القول

بالجواز في الصورتين الاوليتين كالصورة الثالثة .

واما الصورة الرابعة التى نختارها فيمكن منع جواز الاجتماع لانه لما كانت الصلاة مع الغصب يشتركان فى جزء فلا بد ان يكون ذلك الجزء يسري اليه الحكمان ولا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في مورد واحد . بيان ذلك ان الصلاة لما كانت عبارة عن الكون المخصوص بالركوع والسجود وغيرهما من اوضاع الصلاة وكان الغصب عبارة عن الكون المقيد بما لا يرضى به صاحبه وتعلق الامر بالصلاة والنهي بالغصب فلا بد وان يكون كل حكم منهما يسري الى جميع ماله من الاجزاء فالامر بالصلاة ينبسط على جميع اجزائها وهي الكون وتلك الاوضاع المخصوصة والنهي تعلق بالغصب فينبسط على اجزائه وهي الكون وما لا يرضى به صاحبه فيكون في الكون وجوب ضمنى من طرف كونه جزءاً من الصلاة وحرمة ضمنية من جهة كونه جزءاً من الغصب فالكون الواحد صار مجمعا وموردا للوجوب الضمني والحرمة الضمنية ولا يعقل اجتماع حكمين متضادين ولو كانا ضمنيين فى مورد واحد. وعليه لا بد من ارتفاع احـد الحكمين عن الكون لكى ترتفع الاستحالة فاذا ارتفع احد الحكمين من الكون يلزم ارتفاعه من تمام الخصوصية اذ لا يعقل ارتفاع الحكم من الجزء وبقاؤه بالنسبة الى الكل فمن ارتفاعه من احـد الجزئين يستلزم ارتفاعه من الجزء الآخر نعم لو قام دليل خاص على بقاء الحكم بالنسبة الى الجزء الآخر لكان حكما مستقلا فلا مانع منه وفي الفرض المذكور لم يقم دليل إلا دليـل نفس الكل وحينئذ لو انتفى الحكم من جزء يوجب انتفاءه من الكل وعليه لا يبقى الجزء الآخر متعلقا لذلك الحكم .

هذا ويمكن ان يقال بوجود الدليل على بقاء الجزء الآخر على حكمه

وليس ذالك دليل الكل . بيانه ان ماكان من قبيل تزاحم الحكمين كالمقام عند ارتفاع الحكم كما في الجزء المشترك لا ترتفع المصلحة الموجوده بالنسبة الى مالم يتزاحم فيه الحكمان إذ لا ينافيها ارتفاع احد الحكمين بالنسبة الى ماوقع فيه التزاحم إذ المصلحة فيه لم ترتفع وانما ارتفعت فعليتها ويؤيده الوجدان فانه يقضي بان ارتفاع فعلية المصلحة في الكون من جهة تزاحم الحكمين لا يوجب ارتفاع المصلحة في الاضافة الخاصة فلا بد من مراعاة تلك المصلحة مثلا لو فرضنا ان مفسدة الحرمة غالبة على مصلحة الوجوب فتزول مصلحة الوجوب ونحكم بالحرمة ولكن لو عصى الفعل له ان يلزمه بحفظ مرتبة الاضافة الخاصة وبعبارة اخرى انه يحصل بعد عصيان ذلك النهي وجوب الزامي ناشيء من الحكم بحفظ خصوصية الصلاة بان يقول لوعصيت حرمة الكون فيجب عليك حفظ المصلحة الملزمة للخصوصية بقدر الامكان . نعم يبقى اشكال كيفية امكان صحة التقرب منه فنقول ان مسألة قصد التقرب مسألة فقهية يلاحظ فيها لسان الدليل فان دل الدليل على اعتبارها في جميع اجزاء الصلاة لا يمكن ان يتأتى منه قصد التقرب لان المفروض ان في الكون مفسدة اوجبت رفع المصلحة المتحققة فيه فكيف يمكن ان يتقرب مع ارتفاعها وان لم يدل دليل اعتبارها على جميع الاجزاء بل ولو كانت متحققة في جزء من الاجزاء فيمكن ان يتأتى منه قصد التقرب وتصح الصلاة الا ان ذلك ليس ملاكا لمسألة جواز الاجتماع وعليه ان مبنى الجواز هو كون الجهتين لا يشتركان في جزء من الموجود لكي يسري كل من الامر والنهي الى ماتعلق به الآخر ودعوى ان مبنى الجواز هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الوجه وجود الكي يكون التركيب انضماميا محل نظر اذ الفرض على تقدير تحققه فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشكال في جوازه ولا

ينبغي لاحد ان يقـول بامتناع تعلق الامر بشيء مغاير للمنهي عنه وجودا بدعوى الالتزام باجتماع الضدين اذ ذلك يكون من قبيل المتلازمين وجودا المختلفين في الحكم الذى لااشكال فى جوازه ويكون من اجتماع الحكمين المختلفين موردا فما ذكره بعض الاعاظم قدس سره من ان مبنى الجواز هو كون التركيب انضماميا لكون المجمع حينئذ مركبا من حقيقة العنوانين ويكون مجمعا المقولتين كان باحدهما متعلقا للامر وبالآخر متعلقا للنهي فلا يسرى احدهما الى الآخر في غير محله اذ مع هذا الفرض بان يكون كل عنوان له مابازائه وجود خاص فيكون من قبيـــل المقولتين المتجاورتين باحدهما يتعلق الامر وبالآخر النهي مما ينبغي القطع بخروجه عن محل النزاع اذ لا يرتاب احد بعدم سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر وانما الذى يصلح ان يكون محلا للنزاع هو ان يكون وجود واحد له جهتان من دون فرق بين كونهما اعتباريين او احدهما اعتباريا والآخر مقوليا لكى يمكن ان يقع النزاع في سراية الحكم من احدهما الى متعلق الآخر فان قلنا ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه بنحو لا يسرى الامر من احدهما الى الآخر فيجوز الاجتماع وان قلنا بان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه بنحو يسرى الامر من احدهما الى متعلق الآخر فلا يجوز الاجتماع من دون فـــرق بين كون الجهتين تعليليتين او تقييديتين فدعوى ان الامتناع مبنى على كون الجهتين تعليليتين والجواز على كونهما تقييديتين في غير محلها اذ الجهتان ان اشتركا فى جزء من المتعلق فيوجب تعلق كل منهما بما اشتركا به فيلزم القول بالامتناع وان لم يشتركا بل كان كل جهة يكشف عن حد خاص من الموجود الخارجى فيلزم القول بالجواز من غير فرق بين كون الجهتين تعليليتين او تقييديين .

ودعوى كون الجهتين تقييديتين مما يوجب جعل الوجود تركيبا انضماميا بنحو يكون من قبيل انضمام مقولتين فالظاهر ان ذلك مما لا ينبغي ان يجعل محلا للكلام اذ لا اشكال في جوازه لاختلاف متعلق الامر والنهي بحسب الوجود ولذا ان الاستاذ قدس سره في الكفاية وفاقا للمشهور جعل العنوان هو ماذكرناه من ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه من دون التقييد بكون الجهة تقييدية او تعليلية ولم يبن الجواز على كون الجهة تقييدية فعمدة نظر القائل بالجواز هو عدم السراية اي سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر لتعدد الجهة بنحو يكون تعدد الجهة يوجب تكثر جهات الوجود من غير فرق بين القول بسراية الحكم من الطبيعة الى فرده وعدمه غاية الامر بالنسبة الى القول بعدم السراية لايحتاج الى تعدد الجهات الموجبة لتكثر جهات الوجود بل يكتفي بالتعدد ولو بالاطلاق والتقييد فكم فرق بين القول بالسراية وبين عدمها بناء على الجواز اذ على السراية يلتزم القائل بالجواز بكون المجمع داخلا تحت عنوانين مختلفين بنحو يكون كل عنوان ينتزع من مرتبة خاصة من الوجود غير المرتبة التي انتزع منها العنوان الآخر فلا ينتزعان من خصوص جهة خاصة والقائل بالامتناع يرده ويدعي عدم انطباق كل عنوان على مرتبة خاصة فيقع النزاع بين الفريقين في التطبيق وان الوجود الخارجي غير صالح لان ينتزع منه لكل حد وجهة عنوان على الامتناع والقائل بالجواز يدعي صلاحية الوجود الخارجي لذلك ولذا لا يسرى الحكم من احدهما الى ماتعلق به الآخر واما بناء على عدم السراية فالقائل بالجواز في سعة من ذلك فيمكن له القول بالجواز ولو لم يكن لمتعلق الامر والنهي اختلاف بالعنوان الموجب لتكثر جهات الوجود بل يجري حتى فيما اذا كان بين العنوانين اتحاد عنوانا ولكنهما يختلفان بالكلية

والجزئية وبالجملة فليس القائل بالجواز يلزمه القول بعدم سراية الامر أوالنهي من الكلي الى الفرد بل يمكن له القول بذلك على كلا القولين كما ان القول بالامتناع لايبتني على القول بالسراية وان كان جهة النزاع تختلف باعتبار القول بالسراية وعدمها فعلى السراية يكون النزاع في التطبيق على مافي الخارج وان مافي الخارج فيه جهات متكثرة وموجه بوجهين مختلفين باحدهما تعلق الامر والآخر تعلق به النهي فمرجعه الى النزاع في الصغرى مع تسليم اصل الكبرى بان ما كان موجها بعنوانين وكان متكثر الوجود بحسب الجهة بنحو ينتزع من كل جهة من جهاته بالخصوص عنوان غير ماينتزع من الجهة الاخرى فلم يشتركا في انتزاعهما من جهة واحدة فلم يقع النزاع في ذلك وانما النزاع حينئذ فى ان مافي الخارج هو من اي النحوين فالقائل بالجواز يدعي اشتمال المجمع على حيثيتين يكون بحيثية وبحد ينتزع عنوان قد تعلق به الامر وبحيثية اخرى انتزع عنوان يتعلق به النهي والامر وان سرى من العنوان الكلي الى المجمع الا انه لايسري الى ماتعلق به النهي من الجهة الاخرى وينكر القائل بالامتناع ذلك بالنسبة الى الموجود الخارجي الذي هو الصلاة في الدار المغصوبة مثلا واما على عدم السراية فالنزاع بين الفريقين فى اصل الكبرى مع عدم المخالفة فى الصغرى .

اذا عرفت عنوان البحث فقد وقع الخلاف بين قائل بالامتناع وقائل بالجواز (١) قال الاستاذ قدس سره بالاول واستدل عليه بامور : الاول انه لا

---

(١) قال بعض السادة الاجلة قدس سره فى بحثه الشريف ان العمدة فى هذا المقام هو ان اجتماع الامر والنهي من قبيل اجتماع الضدين واجتماع الضدين محال ولكن الكبرى لما كانت من المسلمات الضرورية فلذا ينبغي تحقيق حال الصغرى -

اشكال في التضاد الواقع بين الاحكام التكليفيه الثاني ان المتعلق في الاوامر والنواهي هي نفس المعنونات بتوسط العناوين ولا يتعلق بالعناوين التى ليس لها

وهى موقوفة على امرين : الاول ان الامر والنهى اعنى الوجوب والحرمة من قبيل المتضادين ، الثاني المحل واحد لاتعدد فيه وتعدد الجهة غير كاف وقد اشار الى الاول بقوله (احدها انه لاريب فى ان الاحكام الخمسة متضادة فى مقام فعليتها و بلوغها الى مرتبة البعث والزجر . . . الخ مما يرجع الى ناحية الصغرى وأشار الى الثاني ببقية الامور والأنسب أن يراد من قوله في مقام فعليتهـا فى هذا المقام من الحكم الانشائي والحكم الفعلي غير ما هو مذكور فى مراتب الحكم لأن المراد بالحكم الانشائي المذكور في مراتب الحكم هو الحكم الانشائي الذي لم يبلغ مرتبة البعث والزجر وبالفعلي مابلغ تلك المرتبة وظاهر ان ذلك لا ربط له فى المقام فالأولى في هذا المقام ان يراد من الحكم الشأني ما كان وارداً على نفس الموضوع من غير نظر الى الجهات الاخر المعارضة لذلك الحكم مثل ان تقول الغنم حلال من غير نظر الى حيث كونها مغصوبة أو ميتة أو غير ذلك مما يوجب حرمتها وبالحكم الفعلي ما كان وارداً على الموضوع مع النظر الى الجميع حيث يحكم بحلية الغنم مع ملاحظة جميع الجهات من كونها مغصوبة أو ميتة فالأحكام إنما تكون بينها المضادة إذا كانت فعلية بهذا المعنى لا فيما إذا كانت شأنية كذلك مثلا يحكم على الغنم بالحلية من حيث انها غنم من دون نظر الى كونها مغصوبة فلا ينافي ذلك الحكم عليها من حيث كونها مغصوبة بالحرمة . وعليه فالقائل بالجواز يقول ان الصلاة بجميع شؤونها وحيثياتها واجبة سواء كانت فى مكان مغصوب أو غيره وان الغصب بجميع شؤونه وجهاته حرام سواء كان فى ضمن الصلاة أو غيرها وحينئذ يجتمع الحكمان الفعليان فى الصلاة فى المكان المغصوب والقائل

مابازاء في الخارج ويكون من خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية الى غير ذلك لوضوح ان البعث والزجر لايكون منها وانما تجعل آلة

= بالامتناع يقول ان الصلاة من حيث انها صلاة من غير نظر الى عوارضها وحيثياتها واجبة والغصب من حيث انه غصب من غير نظر الى عوارضه وحيثياته انه حرام ففى الصلاة فى الدار المغصوبة يجتمع المقتضي لكلا الحكمين أعني حيثية الصلاة وحيثية الغصب فأيها يكون الغالب هو الفعلي وقد يكون الفعلي غير هذين الحكمين إذا لم يكن مرجح فى البين وحينئذ فلم يجتمع الحكمان الفعليان بل يكون أحدهما فعلياً والآخر شأنياً أو كلاهما شأنيين والحق هو جواز إجتماع الأمر والنهي لأن الفعل الخارجي لم يكن متعلقاً للأمر والنهي إذلو كان ذلك متعلقاً لهما لكان من طلب الحاصل ويستحيل تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون المتعلق للأمر والنهي هوالطبيعة أي الماهية الملحوظة مرآة للخارج من دون سراية ذلك الى نفس ما فى الخارج من أفراد تلك الطبيعة وحيث انها تلحظ مرآة لا يوجب سراية الحكم منها الى تلك الأفراد وعليه يكون متعلق الأمر هو الطبيعة فى ظرف العدم وكذا متعلق النهي وحينئذ لم يجتمع الحكمان لعدم إتحاد متعلقيهما وأما ما يقع في الخارج إطاعة للأمر وعصياناً للنهي باعتبار مطابقيته لما يتعلق به الأمر ولما تعلق به النهي فالخارج ليس إلا ظرف الاطاعة والعصيان ولا يكون ظرف التعلق وإنما ظرفه الذهن ففي ظرف التعلق الذي هو الذهن لم يجتمع الحكمان وفى ظرف الخارج لا أمر ولا نهي فما ذكر من ان جواز الاجتماع يوجب التكليف المحال لا التكليف بالمحال وان كان واضحاً إلا انه لم يكن هناك إجتماع حتى يشكل عليه باستلزامه لذلك المحال وحينئذ فليس فى نفس الشارع إرادة وكراهة بالنسبة الى شيء واحد .

أقول ان تعلق الأوامر والنواهي بالصور الذهنية ليس باعتبار وجوداتها =

للحاظ متعلقاتها .

الثالث ان تعدد الوجه لايوجب تعدد الموجه كما هو كذلك بالنسبة الى

= الذهنية بل بما انها تحكي عما في الخارج لقيام المصالح والمفاسد بالموجودات الخارجية فهي مرادة ومطلوبة بالعرض بواسطة حكاية تلك الصور الذهنية عنها فبعد الاعتبار يسري الأمر والنهي الى المجمع فيكون من قبيل الجمع بين الضدين لأن النفس تجعل تلك الصور الذهنيةوسيلة لارادة تلك الوجودات الخارجية بنحو يسري اليها الطلب قبل تحققها في الخارج لكي لا يقال بأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت ومما ذكرنا من سراية الوجوب والنهي الى ما في الخارج بواسطة تلك الصور الذهنية يظهر ان اجتماع الأمر والنهي يكون آمريا لا مأموريا فقط بدعوى ان الجواز مبني على ان الاجتماع مأموري لا آمري بتقريب إن الآمر في مقام الجعل أورد أمره على الطبيعة والنهي على طبيعة اخرى لا ربط لأحدهما بالاخرى وإنما المأمور فيما إذا كان له مندوحة طبق الاثنين بسوء الاختيار على الواحد الذي هو مجمع العنوانين ممنوعة لأن هذا يرجع الى ما تقدم وقد عرفت الجواب عنه . كما ان دعوى الجواز مبني على ان تعلق الأحكام على المفاهيم ليست باعتبار نتيجة الحمل أي رتبة اتحادها مع المصاديق وإنما تعلقها بالمفاهيم باعتبار رتبة الحمل فانها رتبة التغاير وبهذا الاعتبار يصح الحمل لما هو معلوم ان الحمل يحتاج الى مغايرة واثنينية في غير محلها لما عرفت ان تلك المفاهيم المتصورة ليست معتبرة بما انها موجودات في الذهن بل اعتبرت بما انها حاكيات عن الخارج فعليه يسري كل من الأمر والنهي الى ما في الخارج فيلزم أن يكون في المجمع إجتماع الضدين ومنه يظهر بطلان دعوى الجواز بناء على ان متعلق الأحكام هي الماهيات بلحاظ عدم تحصلها فانها فيهذه المرتبة مثار الكثرة ففي هذا الظرف أي ظرف الخطاب =

المفاهيم والعناوين المنطبقة عليه تعالى فانه بسيط من جميع الجهات تصدق عليه مفاهيم عديدة تحكي عن تلك الذات البسيطة . الرابع ان الوجود الواحد لا يكون له الا ماهية واحدة وبعد ذكر هذه المقدمات قال مالفظه فالمجمع وان تصادقا عليه متعلقا الامر والنهي الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتا وحاصله انه على القول بالجواز يلزم اجتماع الحكمين المتضادين في المجمع مع ان تعدد الجهة فيه لا يوجب تعدده وذلك محال وما يستلزم المحال محال ولكنك قد عرفت ان مبنى القولين ليس على القول بالسراية وعدمها فان قلنا بسراية الامر والنهي من الكلي الى الفرد قلنا بالامتناع والا فبالجواز لما عرفت من انه لو قلنا بالسراية يمكن القول بالجواز بدعوى ان تعدد الجهات يوجب تكثراً في ناحية الوجود بالالتزام بانتزاع عنوان من حد خاص والآخر من حد آخر على انه يظهر من

- وتعلق الأحكام لم يجتمع الحكمان ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو اخذت الماهيات موجودة في الذهن من دون إعتبار حكايتها لما فى الخارج ولكن قد عرفت بطلانه إذ بهذا الاعتبار لا ينطبق على ما فى الخارج فلا يمكن الامتثال وان اخذت بنحو حكايتها عمـا فى الخارج سرى كل من الأمر والنهي الى ما فى الخارج فيكون فى المجمع قد اجتمع فيه الأمر والنهي فيلزم ذلك المحذور ولا رافع له إلا بما ذكره بعض الأساطين من التركيب الانضمامي بأن يكون المجمع قد اجتمع فيه مقولتان أحدهما صارت متعلقة للأمر والاخرى للنهي ولكن لا يخفى ان مثل ذلك خارج عن محل النزاع إذ يكونان من قبيل المقولتين المتجاورتين الذي لا إشكال عند القوم من جواز تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر فافهم وتأمل .

المقدمة الثانية عـدا المغصوبية من الامور الاعتبارية التى هي من الخارج المحمول كالملكية والزوجية مع الفرق الواضح بين الامورالاعتبارية كالملكية والزوجية وبين المغصوبية فان الملكية والزوجية يناطان بالجعل و بعد الجعل ليس لهما وجود إلا في الذهن فاذا توجه طلب الملكية فلا بد من صرفه الى ما يوجد في الخارج لأن الأمر الاعتباري لما لم يكن بازائه شيء فى الخارج لا يعقل تعلق الحكم به . أما تعلق الطلب بالملكية فان اريد بطلب الملكية طلب تحصيلها فيكون المراد طلب جعلها وان اريد من طلب الملكية طلب إبقائهـا كان المراد إيجاد المملوك المجعول ملكيته . وبالجملة ان الملكية والزوجية بعـــد الجعل ليس لهما وجود فى الخارج ويؤيد ذلك ان الملكية والزوجية موقوفان على لحاظهما فلو لم يكن هناك لاحظ لم يوجدا ، وأما فى المغصوبية فهي خلاف ذلك فانها منتزعة من نسبة المكان الى مايكره مالكه من الكون فيه والكراهة والرضا لا إشكال انهما من الامورالواقعية وكان لهما حظ من الوجود الخارجي ولا يتوقف تحقق هذه النسبـة على لاحظ ومعتبر بل لو لم يكن هناك لاحظ كانت تلك النسبة متحققة كالتحتية فانهـا منتزعة من كون أحد الشيئين اخفض من الآخر فاذا كان أحد الشيئين اخفض من الآخر كما تنتزع التحتية تنتزع الفوقية ولو لم يكن في العالم لاحظ والحاصل لا وجه لقياس المغصوبية على الملكية والزوجية مع كمال الفرق بينهما .

فتحقق مما ذكرنا انه يمكن القول بالجواز فيما كانت الجهة مختلفة اما بتمام المنشأ كالاختلاف بين الجنس والفصل وأما فى بعض المنشأ والاشتراك فيالبعض الآخر كالمشتقات على القول باعتبار الذات في مفهومها و نظير المشتقات ما ذكرناه بالنسبة الى الغصب والصلاة بناء على ما اخترنا من كونهما يشتركان فى نفس الكون.

فان قلت ان الجنس والفصل بحسب الوجود متحدان وذلك ينافي القول بالجواز (قلت) نعم ينافي تعلق الأمر والارادة الفعلية مع كونه منهياً عنه ولكن لا ينافى تعلق المحبوبية مع المبغوضية بالشيء الواحد باعتبارين بل يمكن القول بتعلق الأمر به بنحو ما ذكرنا بالترتب كأن يقول لا توجد الجنس فى أي نوع كان ثم يقول ان عصيت ذلك وخالفت ما نهيتك فآمرك ان توجد الجنس في النوع الانساني المميز عن غيره بالناطقية .

وكيف كان فالحق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجهتان تشتركان في جزء كما في الصلاة والغصب فانهما يشتركان فى نفس الحركة في الدار الغصبية فما يكون غصباً هو جزء للصلاة (١) فنقول بالامتناع إذ حينئذ لا إشكال في

(١) بناء على ان الحركة فى الايون المغصوبة فى الدار الغصبية كما انها غصب كذلك يكون جزأ للصلاة ولكنه خلاف التحقيق فان الحركة فى كل مقولة هي عين تلك المقولة إذ هي ليست بمقولة مستقلة وإنما هي عبارة عن تجدد المقولة فالحركة فى الاين اين فاذا فرض ان الغصب من مقولة الاين فتكون الحركة فى الاين غصباً وليست مراداً للصلاة لأنها من مقوله الوضع فلا يعقل اتحاد مقولة الوضع مع مقولة الاين مضافاً الى ان الحركة الخاصة ليست من المقولة إلا انها توجد مقولتين متباينتين باحدهما تعلق الأمر وبالاخرى تعلق النهي لكي يكون التركيب انضمامياً ولذا ادعى بعض الأساطين بأن القول بالجواز مبني على كون التركيب إنضمامياً ولكن لا يخفى انه مع عدم تحقق الاتحاد بينهما يكونان من قبيل مقولتين متجاورتين موجودتين بوجودين فمثل ذلك خارج عن محل النزاع إذ لا إشكال فى جوازه وان فرض بينهما إتحاد كما ادعاه « قدس سره » بأن يكون أحدهما من مشخصات الاخرى وبذلك يكون وحدة بينهما بنحو يكون

سراية كل من الأمر والنهي الى ما به الاشتراك حتى تكون نفس الحركة متعلقاً

مركباً واحداً فهو وان أمكن دخوله في محل النزاع إلا أن فرضه غير معقول مع كون الصلاة من مقولة والغصب من مقولة اخرى إذ لا يعقل ان يكون أحد المقولتين من مشخصات الاخرى فلذا الحق هو امتناع اجتماع الأمر والنهي بناء على ما هو الحق من ان متعلق التكليف هي الوجودات الذهنية بما انها حاكية عما في الخارج ويسري الأمر أو النهي بواسطة تلك الصور الذهنية الى ما في الخارج مثلا الحركة الحاصلة في دار الغير أو أرضه بغير رضى المالك مصداق حقيقي لما هو المحرم كما ان الصلاة ليست إلا هذه الحركات الحاصلة في ذلك المكان أو تكون محصلات لأوضاع الصلاة فيجتمع الوجوب والحرمة . غاية الأمر بالنسبة إلى الأول الوجوب النفسي مع الحرمة النفسية يجتمعان وفي الثاني الوجوب المقدمي والحرمة النفسية يجتمعان والحاصل ان الوجود الخارجي ان كان من قبيل المقولتين المتجاورتين فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي بأن يتعلق الأمر بمقولة والنهي بمقولة إلا ان مثل ذلك خارج عن محل النزاع وان لم يكن كذلك وقلنا بتعلق الأوامر والنواهي بالوجودات الذهنية بما انها ترى خارجية فلا محيص من القول بالامتناع لكونه واحداً وجوداً وان كان متعدداً مفهوماً إذ تعدده لا يوجب تعدداً في الوجود فلا محالة يكون من قبيل اجتماع الضدين على ان الغصب والصلاة ليسا من قبيل مقولتين وانما هما من الامور الاعتبارية فان الغصب مما اعتبره العقلاء فقد اعتبروا التصرف بدون رضى المالك واذنه غصباً وعلى هذا النحو أمضاه الشارع كما ان الشارع اعتبر الأوضاع الخاصة والاذكار صلاة .

وعليه يكون التركيب اتحادياً لانطباقها على شيء واحد ودعوى انها من قبيل مبادئ المشتقات لكي يكون التركيب انضمامياً وليسا من قبيل المشتقات لكي =

للحب والكراهة فهو مستلزم للمحال وما يستلزمه يكون محالا و بين مايكون المجمع وجوداً واحداً إلا ان الجهتين لا يشتركان فى شيء واحد بل يكون كل جهة تكشف عن حد من حدود ذلك الوجود كما يتصور ذلك في الجوهر الذي يكون بطرفه محبوباً وبطرفه الآخر مبغوضاً فلا مانع من القول بالجواز إذ من الممكن قابلية الوجود الواحد للانقسام الى جهتين كل جهة منشأ لترتب اثر بل ربما يقال ان الفرد الشخصي وان لم يكن له عناوين متعددة ولكن لما كان منحلا الى طبيعة وخصوصية فربما كانت الطبيعة مشتملة على مصلحة فتكون محبوبه والخصوصية مشتملة على مفسدة فتكون مبغوضة ولامانع من اجتماع المحبوبية والمبغوضية فى شيء واحد وكان موجهاً بجهتين فبجهة محبوب وبجهة مبغوض ولا مزاحمة بين المفسدة والمصلحة في عالم المحبوبية والمبغوضية قبل بلوغها الى مرتبه الفعلية ومع بلوغها الى تلك المرتبة تحصل المضادة بينهما فى عالم التأثير والايجاد فيكون التأثير لما هوالأقوى

= يكون التركيب اتحادياً . انما تم بناء على دخول الذات في حقيقة المشتق لكي ينطبق عنوان المشتق على الذات المأخوذة في مفهومه فيكون التركيب اتحادياً . واما بناء على ما هو الحق من عدم دخول الذات في مفهوم المشتق وان الفرق بين المبدأ والمشتق بصرف الاعتبار فالمشتق يعتبر لا بشرط والمبدأ بشرط لا فلا فرق بينهما في المفهوم ولا تترتب الثمرة التي ذكرت بانه ان جعل المقام من قبيل المشتقات فالتركيب اتحادي لصدق عناوين المشتقات على الذات وان جعل من قبيل المبادئ فالتركيب انضمامي لعدم صدق المبادئ على تلك الذات لما عرفت من ان الفرق بينهما بالاعتبار فلحاظ المفهوم باللحاظين لا يوجب التغيير بحسب ذات الملحوظ في الخارج تغييراً جوهرياً كما لا يخفى .

فان كانت جهة المفسدة هي الأقوى فتكون هي المؤثرة وحينئذ تكون جميع افرادها مبغوضة لما عرفت ان النهي سار في تمام الأفراد ولا يكون من اجتماع الأمر والنهي وان كانت الجهتان متساويتين فينتهي الأمر الى التخيير بينهما فلا يكون ايضاً من باب اجتماع الأمر والنهي لأنه لا يكون في البين امر ولا نهي واما اذا كانت جهة المصلحة اقوى فتسقط جهة المفسدة من التأثير ويكون التأثير فقط للطبيعة وقد عرفت ان مطلوبية الطبيعة لا بشرط وبالنسبة الى افرادها يكون الطلب تخييريا فيكون تركها مبغوضاً بترك جميع الأفراد وليس مبغوضاً مع ايجاد بعض الأفراد فمع انحصار الطبيعة بفرد يكون تركها مبغوضاً بترك ذلك الفرد واما مع عدم الانحصار فترك ذلك الفرد ليس بمبغوض لعدم تركه إلا للخصوصية لا لأصل الطبيعة فعليه تكون الخصوصية وجودها وعدمها سواء فتكون مباحة مع ان الطبيعة واجب فيجتمع الوجوب والاباحة في واحد شخصي فباعتبار طبيعته واجبة وباعتبار خصوصيته مباح فاذا صح ذلك واجتمع الوجوب والاباحة في شيء واحد فليجتمع الوجوب والحرمة في شيء واحد شخصي باعتبارين لاشتراكهما في كون الأحكام متضادة لأن الخصوصية ولو كانت فيها جهة مفسدة إلا ان جانب المصلحة غالبة عليها فتنعزل تلك الخصوصية عن التأثير والتنجز لغلبة تلك المصلحة ولكن لا تزول جهة المبغوضية عنها هذا لو لم نقل بالترتب .

واما لو قلنا بالترتب فلازمه جواز الاجتماع ولو كان النهي منجزاً وتقريب تنجزه ان يقال انك قد عرفت ان تعلق الأمر بالطبيعة معناه ايجاد الطبيعة في أي فرد كان مخيراً بين كون الخصوصية ذات مفسدة او لم تكن ، واما تعلق النهي فقد عرفت في مسألة تعلق الأوامر والنواهي بالطبايع ان تعلقه بنحو السراية بمعنى

ان المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه فتكون الخصوصية التي فيها مفسدة بالنسبة الى الطبيعة المأمور بها نسبة المضيق المهم الى الموسع الأهم لأن الطبيعة لم تكن مأموراً بها مطلقاً بل تكون مأموراً بها في الجملة اي في اي فرد كانت فيجزى الاتيان بغير المجمع بخلاف الطبيعة المنهى عنها فانما يحصل الامتثال بها بترك جميع افرادها حتى فرد المجمع فيكون المأمور به موسعاً والمنهي عنه مضيقاً وقد عرفت في المباحث المتقدمة ترجيح المضيق ولوكان مهما على الموسع ولوكان أهم فلو توجه الى الطبيعة امر فلابد من صرفه الى غير المجمع فيكون المجمع خارجاً عن دائرة الأمر إلا ان يكون تاركاً بقية الأفراد فيمكن تعلق الأمر على نحو الأمر الترتبي .

وبالجملة انا لو قلنا بالترتب فيجتمع الأمر والنهي ولو كانا فعليين واما لو قلنا بعدم الترتب فيمتنع من اجتماع الامر والنهي الفعليين ولكن لا مانع من الالتزام باجتماع المبغوضية والمحبوبية في شيء واحد شخصي باعتبارين ومما ذكرنا يظهر ان تعلق النواهي بالعبادات يبقى على ظاهره من دلالته على الحزازة والمنقصة .

بيان ذلك هو أن العبادة تارة يكون لها بدل واخرى لا بدل لها فما كان لها بدل فيكون الترك المبغوض هو ترك الطبيعة رأساً واما تركها الذي لا يستتبع تركها رأساً فليس بمبغوض بل ربما يكون راجحاً ففي هذه الصورة تكون الطبيعة واجبة والمكروه هي الخصوصية . واما فيما لا بدل له فنقول ترك الطبيعة مرجوح وترك الخصوصية راجح مثلا ان الصوم في نفسه راجح ولكن ايقاعه في يوم عاشوراء مثلا مرجوح فيكون النهي راجعاً إلى خصوصية الاضافة وحينئذ ترك الصوم مرجوح وترك الخصوصية راجح ويمكن ان يجعل هذا الوجه لما له بدل كما

لا يخفى . ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك وجه المختار وحاصله انه يجوز اجتماع المحبوبية والمبغوضية في الشيء الواحد باعتبارين او بما له من الحدين واستحالة الجمع بين البعث والزجر في الشيء الواحد على القول بالسراية ، واما على القول بعدمها فلا مانع من اجتماعهما وقد عرفت وجه ذلك .

وملخصه انه لا يخلو اما ان يكونا متخالفين بتمام المنشأ او لا فان كانا متخالفين بتمام المنشأ فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي سواء كانا فعليين ام لا . واما اذا لم يكونا متخالفين بتمام المنشأ فلا يخلو اما ان يتحدا بحسب المنشأ فلا اشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي من غير فرق بين كونهما فعليين ام لا واما لو كانا متفقين في بعض المنشأ ومختلفين في البعض الآخر كما هو شأن الغصب والصلاة بناء على ما هو المختار من اتحادهما في الكون واختلافهما بالاضافة فقد عرفت جواز اجتماع الأمر والنهي في الجهة التي اختلفا فيها من غير فرق بين ان يكون بين العنوانين عموم وخصوص من وجه كصل ولا تغصب او بينهما عموم وخصوص من مطلق كصل ولا تغصب في هذه الصلاة . واما بناء على غير المختار من ان بين الغصب والصلاة اختلافاً بتمام المنشأ بأن يكون كل واحد من مقولة مستقلة فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي في مقام المحبوبية والمبغوضية وفي مقام فعلية الأمر والنهي بخلاف المبنى الأول فانه يجوز اجتماعهما في مقام المحبوبية والمبغوضية .

واما مايظهر من عبارة الاستاذ قدس سره في الكفاية من جعل المغصوبية من قبيل الملكية وجعلها من الامور التي ليس بازائها شيء في الخارج فتكون من الامور الاعتبارية المحضة فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في مرتبة الفعلية ومرتبة

المحبوبية والمبغوضية لأن ما يكون له حظ في الاتصاف بالمحبوبية والمبغوضية لا يكون من الامور الاعتبارية وانما يكون المتصف بهما مما له حظ في الخارج لأنه هو الذي تقوم به المصلحة والمفسدة . والاختلاف بالأمر الاعتباري لا يوجب اختلافاً في ناحية الخارج ولا يغيره بل هو باق على ما فيه من المصلحة أو المفسدة .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما في الخارج ليس إلا الكون والمفروض انه شيء واحد وحينئذ يمتنع اتصافه بالضدين وما في الاعتبار وان كان مختلفاً إلا انه لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية ولا يخفى انه بعد تسليم المبنى فلا اشكال من القول بعدم جواز الاجتماع في مرتبة الفعلية ومرتبة المحبوبية والمبغوضية ولكنك عرفت عدم صحة المبنى إذ فرق بين الملكية والغصبية فان انتزاع الملكية بعد الجعل يتوقف على اللحاظ والغصبية تنتزع من عدم رضى المالك ولا يتوقف انتزاعها على لاحظ كالفوقية . هذا كله لو كان مناط الخلاف في اجتماع الأمر والنهي هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه كما لا يبعد ان يكون خلافهم مبنياً على ذلك واما لو كان خلافهم مبنياً على السراية وعدمها فقد عرفت ان الجواز لما كان مبنياً على عدم السراية فلازمه ان يقول القائل به مطلقاً أي من غير فرق بين ان يكون متعلق الأمر والنهي متعدداً او متحداً كمثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق في العموم والخصوص من وجه او مثل اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق في العموم من مطلق كما انه على القول بعدم السراية الذي هو مبني القول بالجواز يلزم ان نقول بجواز الاجتماع في مرتبة البعث والزجر فضلا عن الاجتماع في مرتبة المحبوبية والمبغوضية بل ربما يقال بانه على السراية يمكن القول بالجواز بالنسبة الى مرتبة المحبوبية والمبغوضية مع عدم بلوغها الى مرتبة البعث والزجر فالعالم الفاسق اكرامه

محبوب لعلمه ومبغوض لفسقه واما فى العبادات فان قلنا باعتبار قصد القربة ولو فى جهة في ذلك الوجود فتصح تلك العبادة لما فيها من جهة المحبوبية وان اعتبرناها فى تمام جهات ذلك الوجود بطلت العبادة والظاهر اعتبارها على النحو الثاني فلا ثمرة فى العباديات واما في التوصليات فيمكن تصور الثمرة من جهة عدم اعتبار قصد التقرب فيها ولكن الانصاف ان ذلك انما يكون فيما لو كانت المصلحة غالبة واما لو كانت المصلحة مغلوبة فتكون من قبيل المضيق مع الموسع ولا اشكال في وجوب مراعاة المضيق الذي كان هو النهي فانه يقدم على امتثال الموسع الذي فرض انه هو الأمر كما انه ربما يقال بانه على السراية يمكن القول بالجواز بدعوى ان الصلاة من مقولة الفعل او الوضع والغصب من مقولة الاضافة باعتبار ان الغصب عبارة عن اشغال مال الغير او الاستيلاء عليه ولو بوضع اليد عليه كما تدل عليه تعاريفهم فى باب الغصب فلا يسري الحكم من احدهما الى الآخر لكون كل واحد منهما من مقولة والى ذلك يرجع ان الجواز مبني على كون الجهتين تقييديتين ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على ان يكون احد المقولتين كالاضافة مثلا من مشخصات المقولة الاخرى لكي يكون المجمع متحداً وجوداً وإلا لو كان المجمع المشتمل على المقولتين له تعدد فى الوجود فقد عرفت انه خارج عن محل الكلام والالتزام بما ذكر يوجب سراية الحكم من أحدهما الى الآخر لما عرفت من الاتحاد في الوجود على انه لو قلنا بان الغصب هو الاشغال تكون الصلاة فى الكون الغصبي مما به الاشغال اي تكون مقدمة لتحقق الاشغال ولا اشكال فى ان مثل ذلك مما تسري الحرمة اليه لكونه بمنزلة العلة التامة وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحرمة تسري الى ما يكون من قبيل العلة لذيها فحينئذ يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة

الغيرية على انه لو قلنا بان ماهية الغصب موجودة بوجود خاص غير وجود الصلاة لكي يكون من التركيب الانضمامي إلا ان الحرمة ليست منحصرة بماهية الغصب بل نفس التصرف في مال الغير بغير إذن مالكه من المحرم ومن الواضح ان نفس حركات الصلاة بذلك المكان ينطبق عليه عنوان التصرف فاذا انطبق عليه عنوان المحرم تكون تلك الحركات محرمة فيكون التركيب حينئذ اتحادياً لاتحاد مثل هذا العنوان المحرم على تلك الحركات الواجبة فيجتمع في نفس الحركات الوجوب والحرمة فيكون من قبيل اجتماع الضدين فلذا يلزم القول بالامتناع مضافا الى ان تلك الحركات الصلاتية تعد من المنافع فتكون حركة الصلاة من القيام والقعود في المكان الغصبي استيفاءاً لمنفعته وهذا الاستيفاء من دون إذن من المالك بنفسه حرام فعليه تكون تلك الحركات بنفسها حراماً مع انها متصفة بالوجوب فيعود ذلك المحذور ولأجل ما ذكرنا من كون تلك الحركات مصداقا للحرام ومنطبقاً عليه الحرام فتكون من مصاديق العنوانين فلا محيص من سراية الحكم من احد العنوانين الى الآخر فيكون المجمع لهما قد اجتمع فيه الحكمان المتضادان ومن هذه الجهة تكون الجهتان تعليليتين لكونهما خارجتين عن موضوع الحكم ويكون تمام الموضوع نفس الجهة المشتركة ان قلت ان الجهات الزائدة عن الجهة المشتركة اذا اخذت في لسان الدليل لا بد وان تؤخذ بنحو الجهة التقييدية لا التعليلية قلنا ان ذلك مسلم ولكن لما كانت هناك جهة اشتراك توجب سراية الحكم من احد العنوانين الى الآخر لزم عدم مدخلية تلك الجهة فلذا قلنا بأنها تعليلية في قبال من يدعي بانها هي الفارقة بين العنوانين بتمام الحيثية كما هو قول من يقول بانها تقييدية وكيف كان فجعل الجواز مبنياً على كون الجهتين تقييديتين

والامتناع على كون الجهتين تعليليتين ليس كما ينبغي اذ لنا ان نقول بكون الجهتين تقييديتين باعتبار اخذهما في لسان الدليل الا انهما لهما جهة اشتراك في جهة ضمنية بنحو يسرى الحكم من احد العنوانين الى ماينطبق عليه الآخر من الجهة المشتركة الضمنية فلذا ينبغي ان يجعل عنوان النزاع في ان تلك الجهتين هل فيهما جهة مشتركة ضمنية بنحو يسري الحكم من احدهما الى الآخر ام لم يكن بينهما جهة مشتركة ضمنية من غير فرق بين كون الجهتين تقييديتين او تعليليتين اذا عرفت عنوان المسألة فاعلم ان كل عنوان من العنوانين تارة يؤخذ من مرتبة من الوجود بنحو يكون مميزاً عن الآخر بتمام الحقيقة واخرى يؤخذ من مرتبة من الوجود بنحو يشترك مع الآخر بجهة من الجهات فان قلنا بالأول يمكن القول بالجواز وان قلنا بسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد اذ على ذلك التقدير المجمع قد اجتمع فيه كل فرد من العنوانين في ضمن حيثية مخصوصة وسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد الى ما بازائه من الحيثية الخارجية بلا سراية الى غيره وكونهما واحداً وجوداً لا يمنع عن الجمع بين المتضادين في الحيثيتين المحفوظتين ولا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد وان قلنا بالثاني فاشتراكهما في تلك الجهة الضمنية اوجب سراية كل واحد من الامر او النهي الى الآخر فلذا يكون من قبيل الجمع بين الضدين ولازمه القول بالامتناع وقد عرفت مما تقدم ان الصلاة والغصب من هذا القبيل على نحو التفصيل وبالجملة أن محل الكلام في ما اذا كان الاتحاد بحسب الوجود إلا انه بالنسبة الى الحيثيتين ان كان بينهما اشتراك في جهة ضمنية فيكون التركيب اتحادياً وجوداً وحيثية وان لم يكن بينهما جهة اشتراك بل بينهما تمام المباينة والاختلاف فيكون التركيب انضمامياً وعلى الاول تكون الحيثيتان تعليليتين ولازمه القول

بالامتناع لسراية الحكم من كل من العنوانين الى تلك الجهة الاشتراكية فى المجمع وحينئذ يكون من قبيل الجمع بين الضدين وعلى الثاني تكون الحيثيتان تقييديتين باصطلاح القوم ولازمه القول بالجواز لعدم سراية الحكم من احدهما الى الآخر لعدم وجود جهة اشتراك هذا على القول بسراية الحكم من الطبيعة واما على القول بعدم السراية فلامانع من القول بالجواز بجميع مراتبه أي مرتبة المحبوبية والمبغوضية ومرتبة الارادة والكراهة ومرتبة البعث والزجر من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها اللهم إلا ان يقال بعدم اعتبار المندوحة بالنسبة الى مرتبة المحبوبية والمبغوضية فانه من الممكن ان تكون الطبيعة محبوبة والفرد مبغوضاً واعتبارها بالنسبة الى مرتبة الارادة والكراهة فان الارادة الفعلية لا مانع من تعلقها بالطبيعة والكراهة بالفرد غير المنحصر والى مثل ذلك نظر من اعتبر المندوحة فى محل النزاع اذ مع عدم المندوحة يلزم تعلق ارادة فعلية بالطبيعة مع تعلق ارادة فعلية بترك الفرد المنحصر بالحرمة وهو محال لكونه من الجمع بين الضدين كما انه لا وجه لاعتبارها فيما لو قلنا بالجواز على السراية بدعوى كون تكثر الجهة مما يوجب التعدد فى جهات الوجود فانه وان كان المقام من قبيل المتلازمين إلا انه لا يمكن اجتماع الارادة الفعلية مع الكراهة الفعلية في الوجود الواحد حتى مع وجود المندوحة فضلا عن عدمها كما ان دعوى عدم الجواز مبنية على كون الاجتماع مأموريا لا آمريا بتقريب ان المولى علق امره بنفس الطبيعتين المتغايرتين إلا ان العبد بسوء الاختيار جمع بينهما باتيان المجمع وذلك لا قبح فيه على الآمر بالنسبة لأمره بالطبيعتين ممنوعة لان الجواز ان كان مبنياً على عدم السراية فلا يكون فى البين اجتماع آمري ولا مأموري وان كان مبنياً على السراية ومكثرية الجهة مع عدم تحقق جهة مشتركة ضمنية فلا

يكون في البين ايضاً اجتماع لا آمري ولا مأموري من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها كما انه مع تحقق الجهة المشتركة الضمنية والقول بالسراية يلزم محذور اجتماع الامر والنهي من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها ودعوى ان الفرق بين وجود المندوحة وبين عدمها بانه مع وجودها يكون الاجتماع مأموريا لا آمريا إذ المأمور بسوء الاختيار قد اتى بالمجمع ولا قبح فيه على الآمر ومع عدم المندوحة يلزم ان يكون الاجتماع آمريا لانه على تقديره يكون هو الذي اوقعه في ذلك ممنوعة بناء على ان ملاك الاستحالة في باب الاجتماع هو اجتماع الضدين لما عرفت انه بناء على الجواز بأي ملاك اخذ من عدم السراية او السراية ومكثرية الجهة مع عدم الاشتراك في الجهة الضمنية فلا محذور في إجتماع الامر والنهي لا من ناحية الآمر ولا من ناحية المأمور من غير فرق بين وجود المندوحة وبين عدمها واما بناء على الامتناع كما لو قلنا بالسراية مع وجود جهة مشتركة ضمنية فيلزم محذور اجتماع الضدين من ناحية الآمر ولو مع وجود المندوحة نعم يمكن دعوى الفرق بين وجود المندوحة وبين عدمها لو كان المحذور في باب الاجتماع هو التكليف بما لا يطاق بناء على عدم سراية التكليف من التعلق الى الفرد فمع وجود المندوحة فلا محذور في الاجتماع لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق لا بالنسبة الى الآمر ولا بالنسبة الى المأمور ومع عدم المندوحة يمنع من الاجتماع ويكون آمريا لكونه بالنسبة الى الآمر يكون من التكليف بما لا يطاق إلا ان المحذور الذي ذكره القوم راجع الى توجه الخطاب وهو استحالة الجمع بين الضدين فعليه لا مجال للتفصيل بين كون الأجتماع آمريا او مأموريا فقط نعم لو اريد من محل النزاع هو الاجتماع في مقام الامتثال كان لهذا التفصيل مجال نعم لابد من اعتبار المندوحة على القول بالجواز في المعاملة

التى تستلزم التصرف في مال الغير كما لو اجر نفسه لنساجة ثوب فنسجه في المكان المغصوب فان المندوحة معتبرة حال الايجار والاستيجار ومع عدمها تقع الاجارة باطلة من حينها واما على الامتناع يكون العمل المأتي به في ذلك المكان منهياً عنه فليس بمال شرعاً فلا تشمله الاجارة ولا يستحق العامل الاجرة لا المسمى ولا اجرة المثل من غير فرق بين المندوحة وعدمها كما لا يخفى ثم انه استدل للقول بالجواز بوقوع ذلك فى الشرعيات كالعبادات المكروهة على اقسامها الثلاثة وهي ما تعلق النهي بذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء وما تعلق بذاته وله بدل كالصلاة في الحمام وما لا يتعلق بذاته بل تعلق بما هومجامع له كالصلاة فى مواضع التهمة بيان ذلك انه لا اشكال فى تحقق التضاد بين الاحكام وكما لا يعقل اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لكونه من قبيل اجتماع الضدين كذلك لا يعقل اجتماع الوجوب والكراهة او الاستحباب والكراهة للمحذور المتقدم ولكنه لما كان الاخير واقعاً في الشرعيات دل على عدم استحالته وسره ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه وبذلك ترتفع غائلة استحالة الجمع بين الضدين في المقامين وقد اجاب الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله انه اذا تعلق النهي بذاته ولا بدل له يكون رجحان الترك زائداً على مصلحة الفعل وهو ليس كالرجحان الناشيء عن مفسدة في الفعل لان ارجحيته على الفعل انما نشأ من اهتمام الشارع بمصلحته ولذا لايوجب حزازة ومنقصة فى الفعل فيمكن ان يتقرب به لاشتماله على المصلحة الموافقة للغرض بخلاف مايكون الرجحان ناشئاً من مفسدة في الفعل فلا يمكن معها التقرب به وقد اعترض على ذلك فيالحاشية بان ارجحية الترك وان لم تكن ناشئة من مفسدة في الفعل إلا انه يوجب الامر بالترك وهو يوجب النهي عنه ومعه

لا يمكن ان يتقرب بالفعل وقد اجاب عنه بالفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي فان التحريمي يقتضي الفساد فلا يمكن ان يتقرب بما هو معصية بخلاف التنزيهي فانه لا يقتضي الفساد فلا مانع من التقرب به اذ لم يكن ناشئاً عن منقصة وحزازة في الفعل وانما نشأ من المصلحة الراجحة فحينئذ الفعل باق على ماهو عليه من المحبوبية والرجحان فلذا لم تفسد العبادة اذا كانت ضداً لمستحب اهم اتفاقاً وبما ذكر او لا اجاب عما اذا تعلق النهي بذاته وله بدل على انه يمكن ان يقال بان الكراهة في العبادة بمعنى اقل ثواباً بالقياس الى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من المشخصات وكذا كونه اكثر ثواباً وحينئذ يكون النهي في هذا القسم للارشاد كما انه اجاب عن القسم الثالث بما ذكر اخيراً على الامتناع مع الاتحاد اذ الاتحاد مع العنوان يعد من المشخصات الموجبة لاختلاف الطبيعة المأمور بها في زيادة الثواب ونقصانه وعلى القول بالجواز فالنهي يمكن ان يكون ارشادياً الى غيرها من الافراد مما يكون متحداً معه او ملازماً له ويمكن ان يكون مولوياً بأن النهي عن العبادة بالعرض والمجاز والنهي حقيقة قد تعلق بذلك العنوان المتحد مع العبادة او الملازم وهكذا لو قلنا بالامتناع مع الملازمة ولكن لا يخفى ان الترك لما كان عدمياً يمتنع ان يكون فيه مصلحة كما ان انطباق العنوان على الترك ان كان وجودياً يمتنع انطباقه على الترك وان كان عدمياً فليس فيه مصلحة على ان اقلية الثواب عما يقتضيه طبع العبادة لا تسمى بالكراهة اذ قلة الثواب لقصور في الاقتضاء اجنبي عن كونها اقل لاجل مزاحمة المصلحة مع المفسدة غير الملزمة وهو الصالح لاطلاق الكراهة عليه .

فالتحقيق في الجواب ان يقال انه بالنسبة الى ما له بدل كالصلاة في الحمام

أو الصلاة في مواضع التهم فالمصلحة القائمة بطبيعة الصلاة التي اوجبت تعلق الامر بها تسري الى الحصص المتحققة في الافراد ولا تسري الى خصوصيات الافراد فالفرد المشتمل على مفسدة غير ملزمة لما كان فيه حصة من الطبيعة وخصوصة فبالنسبة الى حصته لاتحاده مع الجامع تكون مفسدته مغلوبة ومنتفية وحينئذ تبقى المفسدة في خصوصية محفوظة لا مزاحم لها فعليه مصلحة الجامع لا تزاحم المفسدة المتحققة في الخصوصية لا في مقام التأثير ولا في مقام الايجاد والعقل يحكم بأن مقتضى الجمع بين المصلحة القائمة بالجامع المنطبق على الحصة الموجودة في الفرد وبين المفسدة القائمة بالخصوصية بترك الفرد تركا تنزيهياً بمعنى انه برشـــد الى الاتيان بالافراد التي لم تكن فيها تلك المفسدة من الخصوصيات الملائمة ولاجل ذلك لا يحكم العقل بالتخيير بين هـذا الفرد وبين بقية الافراد كما حكم في غير هذا المقام لما هو معلوم انه يحكم بالتخيير فيما اذا كانت الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى مقام الايجاد من دون خصوصية ومزية في بعضها ومع تحقق المزية يحكم بتقديمها ان كانت بنحو تلائم الطبيعة بمقدار ملائمتها فمع وجود المرجح ولو كان تنزيهياً فالعقل يحكم بترجيحه بمقدار مزيته من الكراهة وهذه لاتمنع التقرب بالفرد لاشتماله على المصلحة القائمة بالجامع المنطبق على الحصة الموجودة في الفرد . هذا كله فيما له البدل .

واما بالنسبة الى ما لا بدل له كالصلاة في الأوقات المخصوصة فيمكن ان يقال بان الكراهة متحققة فى الكون الخاص ولا تزاحم المصلحة المتحققة في ذات العبادة وبعبارة اخرى المصلحة تقوم فى الافعال والكراهة والمبغوضية في كونها فى الظرف الخاص فلا مزاحمة بينهما ، وهذا الذي ذكرناه اولى من الالتزام بان

الكراهة في العبادة أقل ثواباً لابقاء الكراهة على حقيقتها المصطلحة واقلية الثواب لا يتحقق مع الكراهة التي هي عبارة عن الحزازة والمنقصة إلا انها ليست كالحزازة والمنقصة فى النهي التحريمي على ان حمل الكراهة على الاقل ثواباً يوجب التصرف في النهي الظاهر في الكراهة ويبعد حمل النهي على ذلك .

ويظهر مما ذكرنا ضعف ما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره من ان الفعل المتعبد به لا يكون بنفسه مكروهاً وانما يكون تركه مستحباً أكد من وجوده لانطباق عنوان راجح عليه فان ذلك خلاف ظاهر النهي فان ظاهره مرجوحية فعل العبادة لا ان تركها راجح على ان ذلك العنوان ان كان وجودياً كيف ينطبق على الترك والترك امر عدمي واذا كان عــدمياً فلا مصلحة فيه لكي يكون سبباً لرجحان ما ينطبق عليه اللهم إلا ان يقال بان ما هو الراجح هو عنوان ملازم للترك فيكون الترك راجحاً لملازمته لذلك العنوان وهذا اولى من الالتزام برجحانية الترك لكونه امراً عدمياً فلا مصلحة فيه لكي يكون راجحاً ولكن لا يخفى ان ذلك وان كان صحيحاً في نفسه إلا انه لا يوجب مرجوحية العباده لكي تكون مكروهة إذ هي ليست نقيضاً لذلك العنوان الملازم لكي يكون مرجوحاً وانما هو نقيض لتركه الذي ليس فيه رجحان حسب الفرض ومن هنا ظهر الاشكال فيما ذكره الاستاذ في الحاشية من ان التنزيهي نشأ من المصلحة الراجحة ولم ينشأ من الحزازة والمنقصة بان المصلحة الراجحة ان كانت في الترك فانه امر عدمي ليس فيه مصلحة وان كانت في العنوان المنطبق عليه فان كان ذلك امراً وجودياً فلا يعقل انطباقه على الأمر العدمي وان كان عدمياً فليس فيه مصلحة لكي يوجب رجحان الترك فيكون الفعل مرجوحاً وان كان الرجحان بفعل ملازم للترك فلا يوجب مرجوحية

الفعل لعدم كونه نقيضه وانما هو نقيض للترك الخالي من الرجحان فافهم وتأمل .

(تنبيهات اجتماع الامر والنهى)

ينبغي التنبيه على امور : الاول ان المسألة المفروضة انما هي من باب التزاحم الذي هو عبارة ان يكون كل من متعلق الامر مشتملا على مصلحة ومتعلق النهي مشتملا على مفسدة لكي يكون المجمع مشتملا عليها مثلا الكون فى الدار الغصبية اشتمل على مقتضى الصلاة وعلى مقتضى الغصب وليست المسألة المفروضة من باب التعارض الذي هو عبارة عن تنافي الدليلين الموجب للعلم بوجود المقتضي في احدها من غير فرق بين ان يكون التنافي بين الدليلين او لا وبالذات كما لو دل احدها على الوجوب والآخر على الحرمة او ثانياً وبالعرض كما لو دل دليل على وجوب الظهر يوم الجمعة ، وآخر على وجوب الجمعة فيها مع انا نعلم من الخارج انه لا تجب في يوم الجمعة إلا صلاة واحدة فبسبب هذا العلم الاجمالي اوجب العلم بكذب احد الدليلين هذا بحسب مقام الثبوت ، واما بحسب مقام الاثبات فيعلم كون المورد من التزاحم او التعارض من الدليل قال الاستاذ قدس سره في الكفاية ما لفظه (فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني فلابد من عمل ، المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخيير وإلا فلاتعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين (١) الخ) وهذا الدليل الذي

(١) قال بعض السادة الأجلة قدس سره في بحثه الشريف ان الدليلين

احرز فيه وجود المقتضيين لايخلو اما ان يكون قطعياً يدل على اجتماع الملاكين

اذا كانا مجملين او كان احدهما مجملا فلا اشكال فى عدم احراز المقتضي لكلا الحكمين فى مورد الاجتماع وان كانا مطلقين كان مقتضى اطلاقهما سراية الحكم الى مصاديق المتعلق مثلا اذا ورد صل ولا تغصب وكانت مادة الصلاة مطلقة كان مقتضى اطلاقها ارادة جميع ما هو مصداق لطبيعة الصلاة حتى مورد الغصب وكذا اذا كانت مادة الغصب مطلقة فيكون مورد الاجتماع داخلا فى كل من الدليلين ومتحققاً فيه كل من العنوانين فبناء على جواز الاجتماع لا اشكال في ذلك لعدم المانع على هذا القول من تأثير كل عنوان اثره كما اذا لم يكن إلا عنوان واحد وعلى الامتناع كان تأثير كل منهما مزاحماً للآخر ومانعاً منه فلابد وان يكون المؤثر ما هو الأقوى فيكون المرجع فى ذلك باب التزاحم دون التعارض فان الحكم فى كل من الدليلين وان كان فعلياً إلا ان فعليته انما هو بالقياس الى الموانع الشرعية فان اطلاقه انما ينفي تلك الموانع دون الموانع العقلية وبناء على الامتناع تكون فعلية كل واحد من الحكمين في الموارد مانعاً عقلياً عن فعلية الآخر فلايكون الاطلاق متعرضاً لنفيه نظير ما لو اتفق مزاحمة الواجب لواجب آخر والحاصل انه بناء على القول بالامتناع يصدق كل واحد من الدليلين في حكايته عن الحكم الفعلي بمعنى المقابل للموانع الشرعية ويكون تقديماً لأحد الملاكين على الآخر في مقام التزاحم غير مناف لما يظهر من دليل آخر من كون الحكم فيه فعلياً لعدم خروجه بذلك عن الفعلية بهذا المعنى . نعم لو كان كل من الدليلين متعرضاً لاثبات فعلية الحكم من جميع الجهات وفي جميع الموانع حتى هذا المانع العقلي الناشىء عن المزاحمة كان كل من الدليلين معارضاً للاخر اذ لايمكننا تصديقهما معاً ولزم الرجوع الى باب المعارضة إلا أن ذلك محض فرض والفرق بين الموانع الشرعية والعقلية هو =

في مجمع واحد فيكون من باب التزاحم ويخرج عن باب التعارض بخلاف ما لو قام دليل على وجود ملاك واحد في المجمع فيدخل في باب التعارض ويخرج عن باب التزاحم واخرى يكون ظنياً بان يحرز اجتماع الملاكين من ظاهر الدليل كما هو ظاهر صل فانه يقتضي قيام المصلحة في المتعلق من غير فرق بين الموارد وكذلك لا تغصب فانه يدل على قيام المفسدة في المتعلق من غير فرق بين مورد ومورد فالمجمع بمقتضى ظاهر الدليلين يكون فيه كلا المقتضيين فيكون من باب التزاحم ويدخل في مسألة الاجتماع بخلاف مالو ورد صل ولا تصل فانه يستحيل اشتمال العنوان الواحد على مصلحة ومفسدة فيكونان من باب التعارض فيحتاج الى مرجح لكي يميز ما هو

-- انه بالنسبة الى الشرعية يكون مضيقة لدائرة الحكم حتى في عالم المقتضى بنحو ينحصر المقتضي للحكم في غير مورد ذلك المانع بخلاف الموانع العقلية الناشئة من التزاحم فانها انما تنشأ من قبل عدم امكان فعلية المتزاحمين وتأثيرهما في حق المكلف فلا اثر لها في المقتضى فلا يكون مستلزماً لتضييق دائرة المقتضي وانما يكون مستلزماً لانحصار فعلية احد الحكمين في مورد عدم فعلية الآخر ولذلك يكون الفعل المأتي به في مورد المزاحمة بالتكليف الآخر الذي هو الاقوى اقتضاء صحيحاً لبقائه على ما هو عليه من الصلاح وملاك الامر ومقتضيه غاية الأمر عدم دخوله تحت الطبيعة بما هي مأمور بها فعلا ولأجل مزاحمة الأمر المتعلق بما هو اهم منه واقوى اقتضاء بل يمكن ان يؤتى به بداعي الامر لعدم قصوره في كونه فرداً لطبيعة المأمور به وان كان الامر لا يشمل هذا الفرد لاجل المزاحمة وقد اشكل على صحة العبادة على الامتناع وقد يقال بصحتها مع التقصير بدعوى امكان التقرب بها وان كان معاقباً عليها فان التقرب بالجهة الصلاتية لا ينافي العصيان بالجهة الغصبية كما لا يخفى .

الحجة من غيرها ومن صور التعارض ما لو اتفق اقتران قرينة عقلية بالعنوانين المختلفين دالة على كون الحكمين لم ينشئا إلا من ملاك واحد كما لو قام دليل دال على الوجوب والآخر دال على عدم الوجوب ولكن يشترط ان تكون دلالته على عدم الوجوب بالمطابقة كصل ولا يجب الغصب فان مقتضى الأول تحقق وجود المقتضي في المجمع ومقتضى الثاني انتفاء المقتضي فيه ولا يعقل ان يكون شيء واحد جامعاً للمقتضيين وعدمه فاذا كان من ذلك القبيل فيكون ذلك من باب التعارض فيحتاج الى اعمال المرجحات المقررة لباب التعارض .

فان قلت ايضاً اذا اجتمع الوجوب والتحريم كما في مقام التزاحم يكون من هذا القبيل إذ دليل التحريم قاض بعدم الوجوب فيكون من باب التعارض والفرق بينهما تحكم قلت انا احترزنا في اصل العنوان بان تكون الدلالة مطابقة فراراً عن هذا الاشكال إذ دليل الحرمة لا يدل إلا على اشتمال المتعلق على المفسدة ولما كانت المفسدة مزاحمة مع المصلحة كان ذلك الدليل بالالتزام دالا على عدم الوجوب فدلالته على عدمه لا من حيث عدم كون الوجوب فيه مصلحة بل من حيث مزاحمته .

وبالجملة ان اطلاق الدليلين يقتضي وجود الملاك في المجمع فيكون من باب التزاحم ويجب اعمال مرجحاته المقررة له إلا اذا كانت قرينة تدل على عـــدم المزاحمة كما لو كانت عقلية تهدم اصل الاطلاق بان يحكم العقل بأدنى التفات الى عدم تحقق الاطلاق في المتعلق كما لو قال تهجد في الليل فان العقل يحكم بعـدم تحقق اطلاق له بنحو يشمل اليقظة والنوم فيكون من قبيل القرينة المتصلة بالكلام الرافعة لأصل الاطلاق فلا يكون لمثل هـذا الدليل شمول لمورد الاجتماع لكي

يكون فيه ملاكه ومن القرينة العقلية ما عرفت من اقترانها بدلالة احد الدليلين بالمطابقة علي عـدم الوجوب فانه بالنسبة الى ما دل علي الوجوب يكون من باب التعارض لحصول التكاذب بين الدليلين واما تقديم احد الدليلين على الآخر لكونه اقوى ملاكا فلا يكون من القرينة العقلية الرافعة للاطلاق المستكشف منه عـــدم الملاك في المجمع إذ ذلك انما يكون بعد ان ينعقد للكلام ظهور وبه يتحقق الاطلاق ومع تحققه فى الدليلين يكون المجمع مؤداً لكلا الاطلاقين الكاشفين عن تحقق الملاكين في المجمع وبالتقديم يرتفع حجية الاطلاق ولا يرتفع اصل الاطلاق ويكون من قبيل القرينة المنفصلة عن الكلام غير رافعة للاطلاق . وبالجملة بالتقديم يوجب سقوط الظهور عن الحجية لا اصل الظهور الكاشف عن تحقق الملاك وهذا التقديم انما يتحقق فيما اذا كان متعلق الخطابين متعدداً بنحو لا يكون بينهما جهة اشتراك ولو اجتمعا فى واحد شخصي فانه وان كان العقل حاكما بعدم تحقق الكراهة والارادة في الواحد الشخصي إلا ان ذلك من باب القرينة المنفصلة فلاينافي الظهور الموجب لتحقق الملاك فى المجمع فيعد من باب التزاحم بخلاف مالو لم يكن الخطابان متعددين بل كلاهما متعلق بشيء واحد بنحو يدرك المكلف بفطرته ان المولى لا يريد كليهما للتناقض بينهما بل يجوز ان يريد احدهما ومثل ذلك يعد من باب التعارض لعدم انعقاد ظهور للخطابين الفعليين ويكون ذلك من قبيل القرينة المتصلة المانعة من انعقاد الظهور ومن ذلك يعلم الفرق بين التعارض والتزاحم .
وحاصله هو ان الخطابين ان كان المكلف يدرك تحقق التدافع والتمانع بينهما كما لو تعلقا بشيء واحد فلا ظهور لكل من الخطابين ولا يستكشف من احدهما ارادة ولا كراهة بل يكون كل منهما مكذبا للآخر وطارداً له فهو باب التعارض ويلحق به

ما لو اخذ في موضوع احد الخطابين جزء وفي الآخر كل فان ما كان موضوعه الكل يمنع الحكم على ما كان موضوعه الجزء وكذا العكس فيكون بينهما تمانع وتضاد فلذا يعد من التعارض ومن هنا قلنا بان ما كان بين الدليلين عموم وخصوص مطلق يدخل تحت التعارض لما كان بينهما بالنسبة الى الأخص تمانع وتعارض بخلاف ما كان بين الخطابين عموم وخصوص من وجه فانه يعد من باب التزاحم لشمول كلا الخطابين لمورد الاجتماع وتصادقهما فى مورده لا يرفع اصل الاطلاق وان رفع اجتماع الارادة والكراهة فيه او المحبوبية والمبغوضية فيه بناء على الامتناع اذ ذلك لا ينافي بقاء الاطلاق بالنسبة الى مرتبة الاقتضاء فمن كل اطلاق يستكشف ثبوت الملاك فى مورد الاجتماع وقد عرفت ان تقديم احد الخطابين على الآخر كما هو لازم القول بالامتناع لكونه اقوى ملاكا لا يرفع اصل الاطلاق المحقق للملاك بل يرفع حجيته ولاجل ذلك يمكن لنا القول بان الاصل في باب العام والخاص من وجه التزاحم كما ان الأصل فى العام والخاص المطلق التعارض وكيف كان فباب اجتماع الأمر والنهي من صغريات باب التزاحم لاستكشاف الملاكين من اطلاق الخطابين الشاملين لمورد الاجتماع فيكون مورده مجمعاً للملاكين ولازمه الاخذ بأقواهما لا بقوة السند اذ ربما يقدم ما هو اقوى ملاكا في امثال المقام على ما هو اقوى سنداً ودعوى ارجاع المقام الى باب التعارض بتقريب انه يكون من التزاحم فى مقام التأثير الذي هو من مختصات باب التعارض وتخصيص التزاحم في التضاد وجوداً بتقريب ان التزاحم فى التأثير يرجع امره الى المولى وربما يقدم ما هو اقوى سنداً بخلاف مالم يكن التزاحم في التأثير بل يكون فى مقام الوجود فليس امر التعيين بيد المولى بل يرجع امره الى العقل فيحكم بما هو

اقوى ملاكا لا اقوى سنداً ممنوعة فانه بعد فرض كون الاطلاق يثبت وجود الملاك في مقام التأثير فلامانع من تأثير كل من الملاكين الا تمانعهما في مقام التأثير فحينئذ كيف يرجع امر ذلك الى المولى فيقدم ما هو اقوى سنداً مع ان العقل يرى تقديم ما هو اقوى ملاكا نعم المولى ذلك مع وجود مانع للتأثير فان العقل ينعزل عن الحكم معه وتحققه خلاف الفرض وكيف كان فظاهر اطلاق الخطاب يقتضي شمول الحكم لجميع المراتب من مرتبة المحبوبية والمبغوضية ومرتبة الارادة والكراهة ومرتبة الاقتضاء فعلى الامتناع يلزم رفع الاطلاق بالنسبة الى المرتبتين الاوليتين واما بالنسبة الى المرتبة الاخيرة فلا موجب لرفع الاطلاق فحينئذ لامانع من بقاء الاطلاقين وبقائهما بالنسبة الى تلك المرتبة يوجب بقاء الملاكين فى المجمع فيدخل فى باب التزاحم ولا مانع من التفكيك بين انحاء الظهور فان ذلك غير عزيز كالعام فانه حجة في الباقي بعد التخصيص ولا يخفى ان ما ذكرناه من التبعيض فى انحاء الظهور بان نأخذ بالاطلاق بالنسبة الى مرتبة الاقتضاء ولا نأخذ بالاطلاق بالنسبة الى مرتبة الارادة والكراهة ومرتبة المحبوبية والمبغوضية اولى من التمسك باطلاق المادة دون الهيئة لاثبات تحقق الملاك فى مورد الاجتماع كما ادعاه بعض إذ اطلاقها منفي بعد اتصالها بالهيئة لكونه من قبيل الاتصال بما يصلح للقرينية وخصوصاً مع تبعية احـــــدهما للآخر فلا مجال للتفكيك بينهما اطلاقاً وعدماً عرفاً فلا تغفل .

ثم لايخفى انه ذكر الاستاذ (قدس سره) في الكفاية في الأمر التاسع مالفظه (ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز إلا اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين فيعامل معهما معاملة

المتعارضين واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلا فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون لاجل انتفائه) ولا يخفى ما فيه فانه ليس مبنى الجواز على حسب مرتبة الفعلية اذ لا يعقل الاجتماع في تلك المرتبة وانما مبنى الجواز على حسب مرتبة المبغوضية والمحبوبية . نعم يمكن القول بالجواز بحسب مرتبة الفعلية بناء على القول بعدم السراية لكن ذلك خلاف ما اختاره الاستاذ (قدس سره) واذا ارتفعت الفعلية لم يكن يستكشف جهة الاقتضاء في كل واحد منهما فمع عدم الاستكشاف فلا معنى للحكم بكونه من باب التزاحم دون التعارض وكذا ليس القول بالامتناع يبنى على التعارض كما توهم بتقريب ان التضاد بين الحكمين يوجب عدم وصولهما الى مرتبتهما الفعلية وحينئذ لا يستكشف الملاك ومع عدمه لا يكون من التزاحم بل من باب التعارض ولكن لا يخفى ان كون التضاد مانعاً لوصولهما الى تلك المرتبة لا يوجب رفع الظهور بالنسبة الى مرتبة الاقتضاء لما عرفت انه لا مانع من التفكيك بين انحاء الظهور بأن لا يكون الدليل ظاهراً بالنسبة الى المرتبة الفعلية ولكن له ظهور بالنسبة الى قيام المصلحة بالمتعلق فيكون المجمع منطبقاً عليه العنوانان قد اشتمل على المصلحة والمفسدة فيكون من باب التزاحم على القول بالامتناع كما لا يخفى .

التنبيه الثاني انه لا اشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة لمن كان غافلا عن الموضوع او كان جاهلا مركبا ولمن علم بالموضوع وناسياً للحكم او كان جاهلا فيه ولكن كان عن قصور لان صحة الصلاة موقوفة على امكان الاتيان بقصد التقرب وفي جميع هذه الصور يمكن للمكلف اتيانها بقصد القربة برجاء المحبوبية

او بقصد التوصل الى الفرض او باعتقاد المطلوبية ولا يخفى ان هذا هو الوجه في صحة العبادة في الدار المغصوبة في هذه الموارد فما ذكره بعض من صحتها في الموارد المذكورة في الغفلة عن الموضوع هو عدم تنجز التكليف بالنهي لعدم العلم به فيكون غير مقدور ومن شرط التكليف القدرة فلا يكون النهي مع تلك الحالة متحققاً فيبقى الأمر من دون مزاحمته للنهي فيأتي المكلف بالصلاه بداعي الأمر . واما بالنسبة الى بقية الموارد كالغفلة بالحكم والاعتقاد بالخلاف ونسيان الحكم والجهل به قصوراً فانها تمنع من تنجز النهي فتكون مصلحة الأمر متحققة من دون مزاحم فتؤثر اثرها فتكون الصلاة حينئذ متمحضة للارادة والطلب محل منع لانه بناء على الامتناع وتغليب جانب الحرمة تكون المصلحة مغلوبة فيكون العمل متمحضاً للمبغوضية فاذا كان مبغوضاً لم يتعلق به ارادة في مرتبة الفعلية ومعه لا يمكن التقرب به . ودعوى ان الصلاة في حال الجهل قصوراً صحيحة لعدم كون مخالفة الخطاب مبعداً فيبقى الخطاب الآخر مقرباً بلا مزاحم ممنوعة اذ الجهل بالخطاب لا يغير الواقع عما هو عليه من المبغوضية فتنحصر جهة المقربية بما ذكرناه من رجاء المحبوبية او التوصل الى الفرض او اعتقاد المطلوبية او بدعوة رجاء الأمر ولذا اشتهر ان اباحة المكان من الشرائط العلمية حيث ان الحرمة لا تكون مانعة عن التقرب إلا في مقام تنجز النهي من غير فرق بين كونها معلومة او غير معلومة كما في الجاهل المقصر وبالجملة المدار على تنجز النهي فمع تنجزه لا يمكن التقرب بمتعلقه كما في صورة العلم والجهل تقصيراً ومع عدم تنجزه يمكن لنا التقرب بالانحاء المتقدمة ولا مانع بالاكتفاء لمثل ذلك في مقام التقرب بعد كون العمل واجداً للملاك لا يقال ان ما ذكر لا يكون موجباً لتصحيح العبادة إذ لازمه ان يلتزم بصحتها قبل دخول

وقتها بزعم انه قد دخل لعدم الفرق بين الصورتين مع انه في الأخير لا اشكال في الفساد من غير خلاف فكذا الصورة الاولى لأنا نقول بين الصورتين فرق واضح فان الغرض يتوقف على حصول قصد القربة فمع الاتيان برجاء المحبوبية يحصل قصد القربة فيترتب الغرض بخلاف باقي الشرائط كالوقت مثلا فان اعتقاد الخلاف لا يحصل الشرط وبعبارة اخرى ان القربة اوسع من غيرها فان غيرها معتبرة واقعاً فلا يكفي في تحققه احتمال التحقق بخلاف القربة فانها تحصل برجاء المحبوبية او باعتقاد المطلوبية كما لا يخفى فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث الاضطرار الى المكان الغصبي تارة يكون بسوء الاختيار واخرى لا بسوء الاختيار وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الغصب هو الفضاء دون الأرض او الأرض دون الفضاء او كلاهما وعلى جميع التقادير اما ان يكون الاضطرار مستمراً او لا فان كان الاضطرار ناشئاً لا بسوء الاختيار وان الغصب عبارة عن الأرض دون الفضاء كان له الاتيان بالصلاة وليس له تركها ويجب مراعاتها لانها لا تترك بحال ولكن يجب الاقتصار على مقدار يتأتى به الواجب مثلا لو قدر ان يأتي بالواجب على رجل واحدة وجب وتعين ولا يجوز له الانتقال إلا من جهة عدم القدرة وهكذا يتنزل من الأكثر تصرفا في الدار الى الاقل تصرفا هذا اذا استمر الاضطرار الى آخر الوقت واما اذا لم يستمر فينتظر حتى يرتفع الاضطرار فيأتي بالصلاة على حسب ما يأتي به المختار واما اذا كان الفضاء مغصوباً دون الأرض كان له صلاة المختار لانه لا بد من ان يكون جسمه شاغلا للفضاء وهذا الشغل لا يتفاوت بحال عن حال فلذا لا يفرق في تصرفاته في حد الفضاء بحالة دون حالة وكيفية دون كيفية وبالجملة انه على هذه الصورة يصلي صلاة المختار

لو تضيق عليه الوقت ولم يكن له مندوحـة ومثله في سعة الوقت لو علم باستمرار الاضطرار بل ربما نقول يصلي صلاة المختار حتى مع عدم العلم او العلم بالعدم لأن الصلاة بعد ان كانت مطلوبة فى الحال ولا يتفاوت الحال عليه في اختلاف الأحوال ولم تكن كيفية الصلاة بما هي تفتقر الى كون زائد على ما يقتضيه اصل الكون فلا بأس بالتقرب بالصلاة حينئذ وقد عرفت مما ذكرنا ان التقرب بالكيفيات المتقدمة لا محذور فيه وانها صالحة للتقرب بها لا الكون الغصبي لما عرفت انه مشتمل على مفسدة لا يصلح معها التقرب وحينئذ يكون التقرب باتمام العمل لا بتمامه ولا اشكال فيه إذ الاجماع انما قام على اعتبار التقرب بالتمام فقط في حال الاختيار ولم ينعقد الاجماع على اعتباره في حال الاضطرار فتلخص مما ذكرنا انه على هـــذا الفرض لا يتفاوت بين حالة وحالة كما لا يتفاوت بين العلم بالاستمرار وعدمه فيصلي صلاة المختار وان كان الأرض والفضاء معاً مغصوبين فيأتي بصلاة المختار بجميع احواله ما عدا السجود فلا يأتي به بنحو سجود المختار لأنه بسجوده يحصل مكث زائد على مقدار الكون الغصبي لأنه يشغل الأرض والفضاء على وجه يزيد على ترك الاتيان بتلك الأفعال والهوي ايضاً يسقط لأنه مقدمة ومع سقوط ذي المقدمة لا معنى لوجوب المقدمة ولكن هذا مع العلم بالاستمرار واما مع عدم العلم بالاستمرار فلابد من الانتظار الى زوال الاضطرار لأن المطلوب في حال الاختيار الاستيفاء فلا يسوغ له الاتيان بها ناقصة إلا فى مرحلة الاستمرار اذ معه يحصل له العذر فلا يجوز له مع التمكن من الصلاة الاختيارية فظهر مما ذكرنا ان الاضطرار اذا كان عن قصور لا اشكال فى صحة صلاته على نحو صلاة المختار وتقربه يكون باتيانه بقصد التوصل به الى الغرض نظير تقرب الجاهل القاصر ولا يمكنه التقرب بأمره

لما عرفت ان ما هو مبغوض لا يصح التقرب به وطرو الاضطرار لا يرفع مبغوضيته ودعوى ان الفعل وان كان مبغوضاً إلا انه له رجحان فاعلي وهو كاف في التقرب برجحان عمله ممنوعة فان رجحان الفاعل ان كان المراد منه حسن ذاته فهو اجنبي عن رجحان العمل وان كان المراد صدور الفعل منه فلا معنى لمرجوحية الفعل اذ مرجعه الى التفكيك بين ايجاد الفعل ووجوده بان يكون الايجاد راجحاً والوجود مرجوحاً مع انهما متحدان وجوداً وان كان المراد منه اضافته الى الفاعل فهو اجنبي عن التقرب بنفس العمل هذا كله لو لم يتمكن من الخروج واما لو تمكن من الخروج فقيل يجب الخروج لتحصيل وجوب التخلص الذي هو واجب بالوجوب الشرعي ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على كون الخروج مقدمة لترك الغصب مع انه ليس كذلك اذ ترك الغصب نقيضه البقاء وهما في مرتبة واحدة فكيف يعقل ان يكون ترك أحدهما مقدمة للآخر اذ لازمه تقدم احد النقيضين على النقيض الآخر مع انك قد عرفت ان وحدة الرتبة محفوظة بين النقيضين على ان البقاء لو كان بمقدار الخروج زماناً لم يكن البقاء حراماً اذ ذلك ملازم لارتكاب الغصب الزائد فلا يقتضي حرمة ارتكاب الغصب الزائد حرمة بقائه كما هو الشأن في المتلازمات ولكن الانصاف ان وجوب المبادرة لكي لا يستلزم من بقائه زيادة ارتكاب الغصب ليس وجوباً شرعياً وانما هو بمعنى اللابدية بمعنى انه لا بد من ترك الملزوم من جهة حرمة اللازم وعليه لا مانع من القول بصحة الاتيان بالصلاة على نحو صلاة المختار فى حال بقائه فى الدار المغصوبة مع فرض تمكنه اذا كان فى سعة الوقت وكان مقدار بقائه بمقدار خروجه لأن هذا المقدار مقهور عليه مع كونه معاقباً عليه من اول الأمر فلا يكون هذا المقدار مبعداً في حقه وانما المبعد لازمه وهو الغصب

الزائد ويعاقب عليه لكونه داخلا تحت الاختيار ولو بان يختار ملزومه .

وبالجملة الصلاة في هذا المقدار لا محذور فيها ويصح الاتيان بها على نحو صلاة الكامل واما لو كان الخروج اقل من البقاء فمع سعة الوقت يجب الصبر حتى يخرج من الغصب ولا تصح منه الصلاة اصلا نعم مع الضيق يجب الاتيان بالصلاة في حال مشيه بايماء للسجود بل يمكن ان يقال بانه فى هذه الصورة لما كان له بقاؤه بمقدار خروجه فله الاتيان بهذا المقدار من صلاة المختار واتيان البقية فى حال المشي ناقصاً فى الزائد عن هذا الزمان ودعوى ان فرض تمكن اتيان الصلاة ولو ناقصاً من دون غصب يوجب ان يكون المأتي بها فى هذا الزمان مبعداً ولو كان ناقصاً ومع كونه كذلك كيف تكون صحيحة ممنوعة بأن ذلك يكون مثل ما لو كان الغصب من اول الأمر بسوء الاختيار اذ لا فرق بينهما في كون ما يأتي به مبعداً فمع تحقق الضيق ينتقل الى الاشارات ويكون حاله كالغريق هذا كله مالو كان بغير سوء الاختيار واما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار فلا شبهة فى استحقاق العقوبة على الدخول وعلى كل تصرف يحصل فى الأرض فعليه لا تصح الصلاة لعدم امكان قصد التقرب إلا ان تكون الصلاة اهم فى نظر الشارع من الغصب فيأتي بها واتيانه بها على تقدير الأهمية لا بد وان تكون بنحو صلاة الغريق اذ الأهمية لا تقتضي إلا اتيان الصلاة ولم تدل على استيفاء الأفعال التي يستوفيها المختار اللهم إلا ان يقوم دليل خاص على الاتيان بالأفعال على نحو ما يأتي بها المختار فاذا قام مثل ذلك الدليل يجب اتيانها على ذلك النحو ولكن لا يخفى انه ليس عندنا مثل ذلك الدليل بل ربما يقال انه غير معقول اذ مع حرمة الغصب لا يعقل استيفاء الأفعال الاختيارية لأنه على تقدير الأهمية يكون الغصب معها

بالنسبة الى الصلاة الاختيارية ولا اشكال ان حرمة المهم تسقط مع الأهم ولازمه جوز ارتكاب الغصب مقدمة لاتيان الصلاة واللازم باطل فيلزم بطلان الملزوم والتحقيق ان الأهمية لا تقتضي جواز الدخول فى الأرض المغصوبة بيان ذلك ان ترك الصلاة فى ذلك المكان يكون على نحوين فتارة يحصل بترك الدخول فيه واخرى بالتشاغل عن الصلاة بعد الدخول وبين التركين اختلاف بحسب المحبوبية والمبغوضية فيكون ترك الصلاة في الدار المغصوبة من جهة ترك الدخول محبوباً فيكون الدخول ولو مقدمة للصلاة مبغوضاً ومعاقباً عليه وترك الصلاة في الدار بعد الدخول مبغوضاً ومنهياً عنه فيجب بعد الدخول حفظ مصلحة الصلاة من جهة الأهمية

فليس بمستحيل ان يقوم دليل على اهمية الصلاة الاختيارية على غيرها من التصرفات الغصبية ولكن الكلام فى قيام مثل هذا الدليل فنقول لم نقف على دليل دال إلا دليل الصلاة لا تترك بحال وهذا لا يدل إلا على عدم تركها ولم يكن دالا على عدم تركها بنحو صلاة المختار فينتقل في هـــذا الحال الى ما يكون صلاته اقل تصرفا كصلاة الغريق فيؤمي الى الركوع والسجود والذي يقتضيه النظر الدقيق هو جواز الاتيان بصلاة المختار بتقريب ان شرط التكليف تحقق القدرة على متعلقه اذ لو سقطت القدرة فلا معنى لبقاء التكليف وهو تابع للقدرة فى الاطلاق والتقييد فاذا كانت القدرة مطلقة كان التكليف مطلقاً واذا كانت القدرة مقيدة كان التكليف مقيداً ففي المقام ان القدرة على ترك الغصب لم يكن إلا بترك الدخول وبعد الدخول يكون مضطراً الى الغصب فلا يكون مقدوراً له ترك الغصب فلا يتوجه نهي حينئذ الى الغصب اذ تعلق النهي بشيء فرع القدرة على تركه ومع عدم القدرة على تركه كيف يعقل توجه النهي اليه فاذن يسقط النهي فلا تكون جهة الغصبية

مبعدة اي مانعاً من التقرب فيجوز له الاتيان بالصلاة بقصد القربة إلا ان يقال بأن سقوط النهي بسوء الاختيار لا يقتضي سقوط المبعدية كما لو ألقي من شاهق ومع بقائه على المبعدية فيخرج عن الجزئية للصلاة ولذا نلتزم باتيان الصلاة مقتصراً على النية والقراءة والايماء بالرأس للركوع والسجود بناء على عدم عد ذلك تصرفا وإلا فبالايماء بالاجفان وقد احتمل ذلك الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره) ولكن لا يخفى ان ذلك مناف لما ذكره الأصحاب في ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار وكان الوقت ضيقاً فان بناءهم على اتيان الصلاة بنحو صلاة المختار فيركع ما عدا السجود فانه يؤمي له ولا يجلس للتشهد إلا ان يقال بأن اتيان الركوع والسجود بلا مكث لا يعد تصرفا زائداً غصبياً فلا تغفل .

التنبيه الرابع لو تمكن من الخروج فلا ريب في وجوبه (١) ولكن الكلام

---

(١) لا يخفى ان الاضطرار الى ارتكاب الغصب تارة يكون لا بسوء الاختيار واخرى بسوء الاختيار اما الاول فلا اشكال فى جواز التصرف فى ملك الغير بدون اذنه مكثاً فيما اذا لم يتمكن من الخروج كما اذا كان محبوساً فى ارض الغير وحينئذ يجوز صرف ذلك فى صلاته بنحو صلاة المختار ولو قطع بخروجه بعد ذلك قبل مضي وقتها فضلا عما لو شك بسقوط النهي بالاضطرار والصلاة مشتملة على الملاك فيعمها الأوامر العامة لأن الملاك لما كان مستكشفاً من الاطلاق وقد قيد هـذا الاطلاق بالنهي النفسي فمع وجوده لا يمكن ان يتقرب به ومع سقوطه امكن ان يتقرب به ولو قلنا بالامتناع ودعوى بقـاء المبعدية مع سقوط النهي ممنوعة فان المبعدية جاءت من قبل النهي فمع سقوطه ترتفع المبعدية فيصلي حينئذ صلاة المختار على الجواز مطلقاً وعلى الامتناع فكذلك فيما اذا كانت الأرض والفضاء غصباً لأن ما يشغله الانسان من المكان فى حال قيامه لا يزيد على

ما يشغله في حال جلوسه لأن المحتاج الى الحيز هو الجسم وهو لا يختلف بالنسبة الى الحالات من الوقوف والجلوس والاضطجاع . نعم لو كان الفضاء مباحاً والارض مغصوبة يمكن دعوى اتيان الصلاة على رجل واحدة لو لم يستلزم الحرج ويأتي بركوع المختار ولا يسجد على الأرض لعد ذلك تصرفاً زائداً عرفاً وله ان يسجد سجود المختار لو كان الفضاء مغصوباً والأرض مباحة هذا فيما اذا لم يتمكن من الخروج واما لو تمكن من الخروج فيأتي بالصلاة على ذلك النحو في حال الخروج لو تضيق الوقت كما يجوز له الاتيان مكثاً بذلك النحو لو كان مقدار الخروج يساوي اتيانها واما مع عدم ذلك وقد أخرها حتى انقضت مدة الخروج فيكون من صغريات ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار من غير فرق بين ضيق الوقت وسعته نعم بالنسبة الى ما لو كان مقدار الخروج اقل من مدة الصلاة ففي الضيق يمكن الاتيان بها بما يساوي زمان الخروج على نحو صلاة المختار والباقي يكون بنحو الايماء واما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار فلا اشكال في حرمة التصرف مكثاً وانما الكلام في التصرف بنحو الخروج فقد اختلفت الاقوال بالنسبة الى حكمه التكليفي فقيل انه حرام فقط استناداً الى ان النهي يدل على حرمة التصرف مطلقاً من غير فرق بين انحاء التصرف دخولا ومكثاً وخروجاً اذ جميع هذه التصرفات مقدورة لامكان تركها من اول الأمر بترك الدخول وجعل بعض التصرفات غير مقدورة وممتنعة لا ينافي كونها اختيارية اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقيل بالوجوب ايضاً وينسب الى ابي هاشم المعتزلي والمحقق القمي باعتبار انه مصداق للتخلص فيكون واجباً وقول ثالث بوجوبه فقط لسقوط النهي بعصيانه بالدخول ولذلك يعاقب على عصيانه وينسب ذلك الى الفصول ورابع وجوبه من دون ان يعاقب لكونه حسناً ولا قبح فيه لا قبل الدخول ولا بعده فلا مانع من تعلق الأمر =

لنفسها حتى يكون وجوبه نفسياً وجهان وتحقيق الحال يعلم من ان الحركة للخروج

= لاعقلا ولا شرعا وخامس ليس فعلا مأموراً به ولامنهياً عنه ولكن يجري عليه حكم المعصية من جهة استحقاقه للعقاب بالنهي السابق ولكن العقل يلزمه بالخروج من باب اقل المحذورين والانصاف ان الخروج كالدخول والمكث مبغوض شرعاً لكونه من انحاء التصرف المنهي عنه ودعوى سقوط النهي بعد الدخول لاعتبار القدرة فى متعلقه في غير محلها اذ القدرة متحققة فى الخروج والمكث بترك الدخول ولا ينافى عدم تحققها بسوء اختياره اذ ذلك لاينافي الاختيار والامتناع والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اللهم إلا ان يقبح تكليف العاجز وان كان هو عجز نفسه بسوء الأختيار وليس ذلك من موارد القاعدة لا نها فيما اذا كان التكليف متوجهاً الى المكلف وهو قادر على الامتثال وقد عجز نفسه فجعله ممتنعاً عليه لا انه حال العجز مكلف بالاتيان اذ غير معقول او هو قبيح عقلا على ان هذه القاعدة تجري في الضرورة السابقة لا الضرورة اللاحقة بيان ذلك ان كل ممكن محفوف بضرورتين سابقة في مرتبة العلة التامة فأن الشيء ما لم يجب لم يوجد وضرورة لاحقة وهي الضرورة بشرط المحمول كما يقال ان التكليف لا يتعلق بما هو واجب او ممتنع والقاعدة ناظرة الى الضرورة السابقة والوجوب والامتناع في المقام من قبيل الضرورة اللاحقة فلا تكون القاعدة شاملة للمقام وقد ذكر الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) لعدم شمولها للمقام اموراً ذكرناها فى تقريرات بحثه وان كانت محل نظر بل منع إلا انها لا توجب جعل الخروج واجباً كما اختاره لعدم ملاك الوجوب فيه اصلا لا النفسي ولا الغيري اما الوجوب النفسي فلعدم انطباق رد المال او عنوان التخلص عن الحرام على الخروج واما الغيري فلأن الخروج ليس مقدمة وليس بمانع عن وجود الحرام لكي يكون عدمه معتبراً على انه لو قلنا بكون الخروج مقدمة لترك الحرام إلا انه لايوجب تحقق ملاك الوجوب الغيري =

من اي مقولة فنقول ان الحركة عبارة عن كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان

فيه لعدم وجوب ترك الحرام لكي تجب مقدمته فلا يقاس المقام بشرب الخمر للتداوي إذ حفظ النفس واجب نفسي ومع فرض انحصار حفظ النفس بشربه لذا يلزم شربه فيكون فى شربه ملاك الوجوب الغيري بخلاف المقام لما عرفت انه لا ملاك لوجوب الخروج لا نفسيا ولا غيرياً .

ومما ذكر ظهر ان دعوى وجوبه فقط كما هو المنسوب الى الشيخ الانصاري قدس سره محل نظر ، كما ان دعوى كون الخروج منهيا عنه بالنهي السابق ومعاقب عليه محل نظر لما عرفت من اعتبار القدرة فى متعلق التكليف والخروج غير مقدور فعله وتركه شرعا لتنجز النهي عن الدخول والمكث فلذا لم يتعلق النهي به من اول الامر . وبعبارة اخرى النهي لم يتعلق بالخروج للمزاحمة المتحققة بينه وبين المكث ومما ذكرنا ظهر الاشكال فى جميع الاقوال فدعوى ان الخروج ليس بواجب ولا محرم غير مجازفة هذا بالنسبة الى حال الخروج واما الصلاة في حال الخروج فبناء على مختار الشيخ الانصاري والاستاذ المحقق النائيني (قدس سرهما) من وقوع الخروج حسناً وانه مأمور به فتقع الصلاة صحيحة قطعاً مع عدم استلزام اتيانها تصرفاً زائداً على الخروج كما لو كان راكباً سيارة او سفينة يصح اتيان الصلاة بدون ايماء للركوع والسجود لعدم استلزام ذلك تصرفاً زائداً على ذلك . واما فتوى المشهور باتيان الركوع والسجود بالايماء فلعله كان ذلك فيما لو استلزم زيادة التصرف كما يدعى ذلك عرفاً مع عدم كونه كذلك دقة وان كان يشكل على ذلك بان العرف متبع فى تعيين المفاهيم وتشخيصها لا فى تطبيقها كالمقام فان معنى الغصب الذي هو التصرف في مال الغير بدون اذنه معلوم إلا ان التصرف الخروجي بهذا الركوع والسجود ينطبق عليه التصرف الغصبي الزائد على الخروج ام لا فلا يرجع في زواله الى العرف .

آخر والخروج تابع للغصب بمعنى ان الغصب من اي مقولة كان الخروج مثله ، فان كان الغصب من مقولة الفعل اي السكون الشاغل المحل كان الخروج ايضاً من مقولة الفعل فيكون معناه شغل الجسم في مكان آخر . وقد عرفت ان الحركة عبارة عن ذلك فتتحد الحركة مع الخروج وان كان الغصب من مقولة الاين اي اشغال المحل الغصبي فيكون الخروج عبارة عن افراغ المحل والافراغ مغاير للحركة إذ الافراغ غير التبديل بل الحركة مقدمة لفراغ المحل .

وبالجملة الحركة تارة تكون بنحو المقدمية للخروج واخرى تكون عين الخروج . وعلى اي تقدير لا اشكال في وجوبها عقلا ولكن هل هو بمناط المقدمية او بمناط اقل القبيحين ومنشأ ذلك هو ان الحركة محبوبة او مبغوضة فالمحبوبية لازمة المقدمية والمبغوضية لازمة لارتكاب اقل القبيحين وتظهر الثمرة بينهما انه لو قلنا بالمحبوبية يصح المكلف اتيان الصلاة الاختيارية وإلا اقتصر على اقل الافراد تصرفاً كصلاة الغريق . وقد عرفت مما ذكرنا انه لامانع من الالتزام بالاول باعتبار ان لترك الغصب نحوين من الترك تركه بترك الدخول وتركه بترك التشاغل بالصلاة ولا مانع من التفكيك بين التركين فى المحبوبية والمبغوضية . فاذا

.. وامـا بالنسبة الى بقية الاقوال فبما ان التصرف الخروجي يكون كالتصرف بالدخول والمكث يقع مبغوضاً فمع امكان اتيان الصلاة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط فلااشكال فى فساد الصلاة ولوقلنا بجواز الاجتماع لوجود القبح الفاعلي المانع من التقرب واما مع عدم امكان اتيانها كـذلك وقد ضاق الوقت فيجب اتيانها لعدم سقوطها بحال ، وسقوط النهي بهذا الحال على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

عصى المكلف تركه بترك الدخول سقط التكليف لعدم وجود القدرة وقد علمت ان شرط التكليف القدرة فلايكون فيه مبعدية فيكون فيه صرف المحبوبية فقط فيمكن التقرب بالعبادة إلا ان يقال بانه وان اوجب ذلك سقوط النهي إلا ان المبعدية لم تسقط ولذا انه يأتي بالصلاة بنحو صلاة الغريق . كما انه لو قلنا بان الخروج منهي عنه قبل الدخول لكونه مقدوراً بترك الدخول وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلذا يلزم على المكلف مع الضيق أن يأتي بالصلاة باقل الافراد تصرفاً لكونها لا تترك بحال سيا وان حق الناس مقدم على حق الله لو دار الامر بينهما . نعم لو قلنا بان الخروج واجب لكونه مقدمة للتخلص الذي هو واجب شرعاً لكان القول بجواز الاتيان بصلاة المختار حال المشي بركوع وسجود ولومع سعة الوقت كما لا يخفى .

التنبيه الخامس انه على الامتناع ذكر الاصحاب وجوهاً لترجيح النهي على الأمر والظاهر ان الترجيح انما يتصور في خصوص الصلاة والغصب نظراً الى ان الغصب من حق الناس والصلاة من حق الله ، ومعلوم ان حق الناس مقدم على حق الله مع التزاحم وليس بما ذكر من الترجيح بمطرد بحيث يقدم جانب النهي على الامر في كل مقام إذ ما ذكر في الترجيح لا يعتد به لضعفه فان اقوى مايستدل به لذلك هو ان النهي دلالته اقوى من دلالة الأمر فان دلالة النهي على الاستيعاب بالوضع ودلالة الأمر على الاستيعاب بالاطلاق وما كان بالوضع اقوى بحسب الدلالة مما كان بالاطلاق فحينئذ يصلح ان يكون ما هو اقوى بياناً وقرينة على تعيين المراد من الاضعف فيكون النهي بياناً على تقييد الأمر بغير مورد الغصب ولكن لايخفى ما فيه فان الترجيح انما يكون بما هو اقوى ظهوراً إذ الاظهر

صالح لان يكون بيانا لظهور الآخر ، واقوائية الظهور لا تختص بالنهي إذ ربما يكون الاقوى ظهوراً في خصوص الامر وكونه بالوضع لا يوجب الاقوائية بحسب الظهور ، على ان هذا الكلام انما يلائم التعارض وقد عرفت ان باب اجتماع الأمر والنهي انما هو من باب التزاحم فهذا التوجيه لاربط له بذلك ، وعن بعض ترجيح النهي برواية ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال فان ظاهر التغلب حصره بالمزاحمة فان الغلبة لا تصدق إلا وان يكون للحلية مقتض حتى تصدق الغلبة ولكن لا يخفى ان الاستدلال بهذه الرواية على الترجيح في غاية الوهن بعد طرح الاصحاب الاستدلال بها على الترجيح على ان روايات اخر بلسان المعارضة لهذه الرواية كما في رواية ما حرم حرام حلالا قط .

التنبيه السادس ان الاكثر بل الكل في باب اجتماع الامر والنهي مثلوا بالغصب والصلاة وذلك مبني على ان الامر بالصلاة بنحو ساري في تمام الافراد والنهي عن الغصب سار في افراده ففي الصلاة في الدار الغصبية قد اجتمع فيه مقتضى الامر ومقتضى النهي فحينئذ يكون المثال من باب التزاحم وإلا لو لم يكن الامر مأخوذاً بنحو السراية بل الامر مأخوذ بنحو صرف الوجود فلا يكون من هذه المسألة بل يكونان من باب الموسع المجتمع مع المضيق حيث ان الغصب لامندوحة فيه بخلاف الصلاة فان لهامندوحة فيكون الغصب مضيقا بالنسبة الى الصلاة ولا اشكال في وجوب تقديم المضيق على الموسع ولو كان المضيق معها إلا ان يكون في آخر الوقت فيكونا من قبيل المضيقين ، فعليه يكون في كل واحد منهما مقتضى فيعدان من باب التزاحم .

فتلخص مما ذكرنا ان مثال الغصب مع الصلاة اما ان يكون المراد من الامر

المتعلق بالصلاة كالنهي المتعلق بالغصب فى كونه ساريًا الى الافراد حتى يكون كل واحد منها فيه مقتضي فيعدان من باب التزاحم او يكونان من باب المضيقين واما في غير هاتين الصورتين لا يكون المثال من باب التزاحم . نعم ربما يقال في خصوص مثال الصلاة والغصب يعد من باب التزاحم لما ورد من ان الصلاة لاتترك بحال . وقد عرفت مما تقدم ان الصلاة الاختيارية تسقط ويصلي ما هواقل تصرفًا فافهم وتأمل فقد زل غير واحد من الاعلام .

التنبيه السابع قد عرفت مما تقدم ان الخلاف فى مسألة الآجتماع يمكن ان يبنى على ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه او لا يوجب تعدده ، كما انه يمكن ان يبنى على سراية الطلب الى الافراد او عدم سرايته اليها وقد عرفت الفرق بين المبنيين .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يكون من مسألة اجتماع الامر والنهي اذا بنى على السراية وعدمها واما لو بنى على ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه او لا يوجبه فلا يدخل مثل ذلك تحت مسألة الاجتماع وبما ان المعروف بين الاصحاب ان مبنى مسألة الاجتماع هو اختلاف الجهة وعدم اختلافها فيكون المثال المذكور خارجا عن مسألة الاجتماع .

ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه : (الامر الثالث) الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات فى انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً ضرورة انه يوجب ايضاً اختلاف المضاف لها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبيح عقلا ، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً فيكون مثل (أكرم العلماء) و (ولا تكرم الفساق) من باب الاجتماع

(كمصل ولا تغصب) لا من باب التعارض .

توضيح ما فيه هو انه قد جعل مبنى مسألة الاجتماع ان تعدد الجهة يوجب تعدد الوجه او لا يوجب كما هو المعروف بين أكثر من عنون مسألة الاجتماع فعليه لا وجه لدخول مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق في مسألة الاجتماع إذ دخول مثل ذلك في مسألة الاجتماع يتم لو قلنا بان مسألة الاجتماع مبنية على السراية وعدمها كما هو اوضح من ان يخفى هذا آخر ما اردنا بيانه من مسألة اجتماع الأمر والنهي والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطنا .

(اقتضاء النهي للفساد)

الفصل الرابع في ان النهي عن الشيء هل يقتضى الفساد اولا يقتضيه وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور :

الاول الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ان في مسألة الاجتماع الفساد والمبغوضيه تابع للعلم بالنهي وفي هـذه المسألة الفساد تابع لواقع النهي . وبعبارة اخرى في هذه المسألة النهي بوجوده الواقعي يقتضى الفساد الذي هو عبارة عن عدم ترتب الاثر المقصود من سقوط القضاء والاعادة في العبادات وعدم ترتب الاثر المقصود بانشائه في المعاملات وفي تلك المسألة النهي بوجوده العلمي يقتضي الفساد الناشيء عن قصور في التقرب مع عدم قصور في المصلحة المقتضيه للامر به واقعاً ولأجل ذلك عدت تلك المسألة من باب التزاحم

ولذا قلنا بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع النسيان والجهل قصوراً ولا تعد هذه المسألة من ذلك الباب وانما تعد من باب التعارض لكون الفساد لما كان تابعاً لواقع النهي فيكون ناشئاً عن قصور في الاقتضاء ومع كونه كذلك يكون التكاذب في عالم الاقتضاء ولازمه خروجه عن باب التزاحم على انه لو قلنا بان تلك المسألة من باب التعارض بدعوى ان التعارض في الفعلية يوجب التكاذب بين الأمر والنهي الذي هو ملاك التعارض مع تحقق الفرق بين المسألتين بتقريب ان المسألة السابقة التكاذب في فعلية الحكم وهذه المسألة التكاذب في مقام الاقتضاء ويظهر الفرق بينهما في الجهل قصوراً بالنهي لفعلي من حيث الصحة والفساد كما لا يخفى .

الأمر الثاني ان الاقتضاء في العنوان يمكن ان يراد منه الاقتضاء في مقام الثبوت بمعنى ان مدلول النهي بذاته يستلزم الفساد اذا كان عبادة فتكون المسألة من المباحث العقلية ويمكن ان يراد منه الاقتضاء في مقام الاثبات فيكون البحث في المقام بحثا لفظياً والظاهر هو الثاني لشمول البحث في هذه المسألة لما كان النهي ارشاداً الى عدم المشروعية بلا مبغوضية في المتعلق فيختص البحث في ذلك بدلالة اللفظ فتكون هذه المسألة من مباحث الالفاظ وحينئذ يكون النهي في العنوان يعم النهي الحقيقي الكاشف عن المبغوضية والمفسدة في المتعلق والنهي الارشادي الكاشف عن عدم المشروعية .

الأمر الثالث ان الظاهر من كون النهي يقتضي الفساد انه بمدلوله يقتضي عدم المصلحة اما لكون المفسدة ملازمة لذلك العدم او لكون النهي بذاته يدل على نفس العدم وذلك لا يقتضي وجود مقتض للصحة في المتعلق .

ودعوى انا لا نحتاج الى دلالة النهي على ذلك بل يكفي فى انتفاء الصحة وفساد العمل اصالة عدم المشروعية ممنوعة بان تحقيق مثل هذا الأصل لا ينافى البحث في المسألة عن دلالة النهي إذ ذلك بحث عن الدليل الاجتهادي . ومن الواضح تقدم الدليل الاجتهادى على الأصل العملي فمع تحققه لا مجال لاتيانه . نعم يكون البحث عنه مع فقد الدليل الاجتهادي ومن هنا قلنا بان النزاع فى دلالة النهي على الفساد ليس مختصاً بما يشمله اطلاق الدليل او عمومه بنحو لولا النهي لوقع صحيحاً اذا كانت عبادة ويكون نافذاً اذا كانت معاملة بتقريب انه لولم يشمله الاطلاق والعموم يكفي في فساده وعدم صحته اصالة عدم المشروعية لما عرفت ان النتيجة اذا كانت تحصل بالاصل لا مانع من التكلم بها بلحاظ الدليل الاجتهادي على انه لولم يلحظ الدليل الاجتهادى لا اصل يقضي بالفساد بنحو يرجع اليه في المسألة الاصولية . واما في المسألة الفقهيه فالاصل يختلف فان كان مشكوك الاعتبار معاملة فمقتضى الأصل عدم الصحة حيث لا عموم ولا اطلاق يثبت الصحة وان كان مشكوك الاعتبار عبادة . فالاصل يقضي بفسادها وان كان مشكوك الاعتبار جزءاً للعبادة او شرطاً لها فالشك في ذلك يرجع الى كونه مانعاً ام لا قيل بجريان الاشتغال وقيل بجريان البراءة والخلاف فى ذلك راجع الى الأختلاف في المبنى وقد حرر ذلك في محله . كما لا يخفى .

الأمر الرابع ان الصحة والفساد امران اضافيان وان للصحة مفهوماً واحد وهو التمامية ولا تختلف باختلاف الآثار والانظار وهذا مما لا اشكال ولا شبهة تعتريه وإنما الاشكال انها هل تختلف باختلاف المنشأ ام لا وتحقيق الحال فيـــــه يستدعي بيان مقدمة وهي انه عندنا امور متأصلة وامور اعتبارية وفى المتأصلة

مرتبتان حقيقية وهي ما كان ظرفها الخارج ومفهوم وهو ما كان ظرفه الذهن وهو الذى يكون مدلولا للفظ ولا يكون هناك مرتبه ثالثة بعد التعدى عن الثانية واما الامور الاعتبارية كالملكية مثلا فيتصور فيها ثلاث مراتب حقيقية ومنشأ اعتبار تلك الحقيقة ومفهوم كاشف عن الحقيقة اما مرتبة الحقيقة في الملكية فهي الربط الحاصل بين المالك والمملوك وهذه الحقيقة ظرفها الذهن ولا يعقل ان يكون ظرفها الخارج ومرتبة المفهوم هيما كان من المعقولات الثانيه ومنشأ انتزاعها تلك الحقيقة فان حقيقة الملكية منتزعة من الجعل وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامور المتأصلة والامور الاعتبارية وبعد معرفة ذلك فنقول ان الاتحاد في المفهوم يكشف عن الاتحاد في الحقيقة إذ لا يعقل ان يكون مفهوم واحد يكشف عن حقائق متعددة إلا وان يكون مفهوم منتزعا عن قدر جامع بين تلك الحقائق المتعددة كما ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة لان الاختلاف بحسب منشأ الملكية من الجعل او التوارث او غيرهما لا يوجب اختلافا في حقيقة الملكية مع كون المفهوم واحداً اذ المفهوم الواحد يكشف عن حقيقة واحدة اذا عرفت ذلك من المقدمة فاعلم انالصحة (١) من الامور الاعتبارية لها ثلاث مراتب

(١) لا يخفى ان تقابل الصحة والفساد من قبيل تقابل العدم والملكة لا من قبيل تقابل الايجاب والسلب الذى هو عبارة عن الوجود والعدم المحمول بالنسبة الى الماهية الامكانية أو الماهية الممتنعة ولا من قبيل تقابل الضدين الذى هو عبارة عن كون المتقابلين وجوديين يترتبان على موضوع واحد من دون اعتبار فى قابلية المحل وقد بينا فى بعض المباحث ان القائمية وعدمها من هذا القبيل ولذا قلنا بعدم جريان استصحاب العدم الازلي بالنسبة الى عدم القائمية لعدم احراز الموضوع لان

حقيقة ومفهوم ومنشأ الانتزاع على قياس غيرها من الامور الاعتبارية والصحة تارة تنتزع من المطابقة واخرى تنتزع من السقوط وقد عرفت ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة مع كون المفهوم واحداً الكاشف عن حقيقة واحدة ومما ذكرنا ظهر لك انه لا وجه لما تصدى الاستاذ (قدس سره) في الكفاية من الرد على صاحب التقريرات حيث ادعى ان الصحة امر اعتبارى من اى شيء انتزعت فاورد عليه بما حاصله ان الصحة ان اخذت من سقوط الاعادة يكون عقلياً من لوازم الاتيان بالامر الواقعي فلا يكون جعلياً (١) لما

= الصحة والفساد لا يطرءان إلا بعد كون المحل قابلا لهما كالعمى والبصير فهما يردان على موضوع واحد فتارة يكون صحيحاً واخرى يكون فاسداً ومنه يعلم ان الصحة والفساد بالنسبة الى الاحكام الشرعية لا يردان على البسائط وانما تتصف بها المركبات إذ الشيء البسيط اما ان يوجد او لا يوجد على تفصيل ذكرناه فى تقريرات بحث الاستاذ المحقق النائني قدس سره .

(١) لا يخفى انه وقع الكلام في ان الصحة والفساد من الامور الانتزاعية أو من الامور المجعولة القابلة لان تنالها يد الجعل او انها مجعولة فى المعاملات دون العبادات أو التفصيل بين الصحة الواقعية وبين الصحة الظاهرية بالالتزام بجعلها فى الثانية دون الأولى فقد اختلفوا على اقوال والحق هو الأول فيكون من قبيل السببيه والمانعية والجزئية والشرطية من الامور التي قد اتفق الكل على كونها منتزعة وليست من قبيل الضمان والحرية والرقية والزوجية التي هي من الامور المتأصلة بيان ذلك ان الصحة منتزعة من انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتي به وهو غير قابل لان تناله يد الجعل لان انطباق الطبيعة على الفرد انما هو امر عقلي وليس امراً مجعولا واما منشأ الانتزاع فبالنسبة كل امر الى =

عرفت منا سابقاً ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة اذا عرفت ما مهدنا لك من الامور فاعلم انه يقع الكلام في مقامين :

--- متعلقه سواء كان واقعياً أو اضطرارياً او كان ظاهريا غير قابل للجعل لان اجزاء ما اتى به عن امره المتعلق به عقلي وليس قابلا للجعل . نعم بالنسبة الى المطابقة الظاهرية في بعض الموارد مع الشك به واقعاً فمنشأ الانتزاع ربما يقال بجعله من غير فرق بين ما كان في ظرف عدم العلم أو كان بعد الانكشاف فما كان موضوعه عدم العلم كقاعدة التجاوز والفراغ ونحو ذلك فان الشك له طرفان وليس لاحدها ترجيح والشارع لما بنى على أحد الطرفين معناه الاكتفاء عن الأمر الواقعي بهذا المشكوك وذلك انما يكون بجعل الشارع واما في صورة الانكشاف فيحتاج الى كون الأمر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي الى جعل آخر وان كانت القاعدة الأولية يقتضي عدم الاكتفاء بذلك فكذا يكون قابلا للجعل وبالجملة ان الصحة والفساد من الامور الانتزاعية غير قابلة للجعل عبادة كانت أو معاملة وانما المجعول هو منشأ الانتزاع في بعض الموارد كما في صورة الأمر الظاهري لا بالنسبة الى متعلقه بل عن الأمر الواقعي ودعوى التفصيل بين العبادات والمعاملات بالالتزام بالجعل في الأول دون الثاني بتخيل ان العبادة لما كان الشارع رتب حكما عليها فيكون بذلك قابلا للجعل بخلاف المعاملات حيث ان الشارع امضى أهل العرف بحسب معاملاتهم فلم يكن للشارع اختراع جديد فيها فلا تكون الصحة فيها قابلة للجعل ولا يخفى ما فيه إذ العبادات كالمعاملات بالنسبة الى الصحة والفساد فان الشارع انما رتب الحكم على كلي العبادة لا على المصداق والصحة والفساد بالنسبة الى نفس هذا المصداق ومن الواضح ان منشأ انتزاع الصحة فضلا عن نفسها غير قابل للجعل لان انطباق متعلق الأمر على مصداقه عقلي وليس قابلا للجعل على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا للاستاذ المحقق النائيني قدس سره.

المقام الاول في العبادة فنقول النهي اما ان يتعلق بالعبادة أو بجزئها او بشرطها الخارج عنها او بوصفها الملازم لها أو وصفها غير الملازم لها اما اذا تعلق بالعبادة فتارة يكون النهي في مقام دفع توهم الايجاب كأن يكون هناك عموم او اطلاق بحيث يتوهم الشمول كاقيموا الصلاة مثلا فيتوجه النهي لدفع توهم الشمول واخرى يكون النهي فى مقام دفع المشروعيـــة الفعلية وثالثة يكون النهي لدفع المشروعية الاقتضائية ورابعة يكون النهي للارشاد الى المفسدة الموجودة بالفعل وخامسة يكون النهي مولويا فان كان الأول فيؤخذ بذلك الاطلاق أو العموم ويكون مشروعاً اذ النهي في تلك الصورة لم يدل إلا على رفع توهم الايجاب فلم يكن فيه تعرض للمشروعية بل ربما يقال بان الفعل فى الصورة المذكورة مستحبا وان لم يكن هناك اطلاق أو عموم فلا يكون الفعل مشروعاً لوجود اصالة عدم المشروعية المقتضية للفساد وهو في هذه الصورة لم يستفد من دليل النهي لما عرفت انه دال على رفع توهم الايجاب وذلك لا يقتضي الفساد وان كان النهي على النحو الثاني اي النهي فى مقام دفع توهم المشروعية فان كان هناك اطلاق اوعموم فالنهي ايضاً ليس فيه دلالة على الفساد ولـكن تقع المعارضة بينه وبين الاطلاق او العموم فيتساقطان فيرجع الى اصالة الفساد ، واما الثالث فكذلك فان نهيه لا يقتضي الفساد ، واما الرابع فلم يكن النهي دالا على الفساد ، واما النهي على النحو الخامس وهو ما كان النهي المتعلق بنفس العبادة مولوياً (١) فهو محل الـكلام قيل بدلالته على

---

(١) المراد من العبادة هو المعنى الاخص وهي خصوص الوظيفة التى شرعت لاجل التقرب بها لله سبحانه وتعالى وليس المراد منها هو المعنى الاعم الشامل لـكل ما يصح ان يتقرب به مثل غسل الثوب من النجاسة فانه وان صح ان

الفساد واستدل له بوجوه : الأول الاجماع فقد نقله غير واحد على ذلك ، الثاني

يتقرب به إلا انه لا يتوقف حصول اثره الذي هو زوال النجاسة على وقوعه قريباً بل يقع ولو كان منهياً عنه كالغسل بماء مغصوب وهذا لا اشكال فيه وانما وقع الاشكال فى تعلق النهي بالعبادة بما حاصله ان ذلك ينافي كونها عبادة إذ ما هو محبوب لله تعالى ومقربا اليه يكون عبادة والنهي النفسي لا يتعلق إلا بما هو مبغوض لله تعالى وحينئذ كيف يمكن ان يتقرب بما هو مبغوض ومبعد عنه تعالى ولكن لا يخفى انه ليس المراد من العبادة التعبد الفعلي والمقربية الفعلية بل المراد بها وظيفة شرعت لان يتعبد به في نوعها وبعبارة اخرى انها من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها الأمر وبعد الفراغ عن هذه الجهة فقد وقع الكلام فى أن النهي المتعلق بالعبادة يدل على الفساد ام لا فعلى مختار صاحب الجواهر (قدس سره) من احتياج العبادة الى أمر فدلالته على الفساد واضح لان النهي لما دل على التحريم فقد اخرج متعلقة من دائرة الأمر من غير فرق بين كون الاطلاق شمولياً أم بدلياً لأن شموله للافراد مشروط بان تكون الافراد متساوية الاقدام ومع تحقق النهي لا تكون متساوية.

واما على ما هو المختار من ان تصحيح العبادة لا يحتاج الى امر بل يكفى فيها وجود الملاك فيمكن القول بصحتها حينئذ من جهة وجود الملاك ولكن لا يخفى ان الملاك المقتضي للصحة لابد وان يكون تاماً فى الملاكية وليس لنا دليل لفظي يستكشف ذلك وانما يحكم العقل بتحققه ولذا قلنا لا يكفي حسن الفعل فقط فى استكشاف وجود الملاك بل يحتاج فى استكشافه مع ذلك الى حسن الفاعل فحينئذ ان وجد مانع فتارة يكون لسانه عدم ترتب الاثر على الملاك بمعنى ان وجوده كعدمه واخرى يقدم المانع من باب اقوى الملاكين كالعلم والفسق فانه يتصور فيه هذين النحوين وعلى كلا الصورتين لا يكون الملاك تاماً فى الملاكية فاذا لم يمكن احرازه فالنهي يكون دالا على وجود المفسدة الموجبة لتخصيص العموم

انه لا اشكال في ان النهي يدل على مفسدة في المتعلق واطلاق الامر او عمومه الشامل لمتعلق النهي يكشف عن وجود مصلحة فيه ومع تقـــديم النهي تكون المفسدة غالبة على المصلحة فلا يصلح للتقرب فلذا يقع العمل فاسداً الثالث انك قد عرفت ان هذه المسألة فيما اذا كان بين متعلق الأمر والنهي عموم من مطلق مثلا صم ولا تصم يوم العيد فكل واحد من الدليلين دال على وجود ملاكه فالامر دال على وجود المصلحة في متعلقه كما ان النهي يدل على وجود المفسدة في متعلقه ففي صوم العيد تكون المفسدة والمصلحة متعارضتان والحـكم اما بالتساقط او تقديم جانب النهي فالعبادة في مورد المعارضة غير مشروعة فتقع فاسدة ولـكن لا يخفى اما الاجماع فمحصله لا محصل له في المقام فضلا عن المنقول ، واما الثاني فلو تم فانما

= أو تقييد الاطلاق . نعم لو امكن احرازه كما اذا لم يمكن امتثال الأمر من جهة عدم قدرة المـكلف كما في المتزاحمين في الوجود لما عرفت ان القدرة العقلية ليست لها الدخل في الملاك فلا يكون النهي في ذلك مقتضياً للفساد ويكون من باب التزاحم واما لو كان من جهة اخرى كالتزاحم بين الملاكين فيقدم ما هو الاقوى) ملاكا أو كان من جهة عدم تحقق الحسن الفاعلي كما لو قلنا ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالجواز من الجهة الاولى لعدم تحقق حسن الفاعلي والملاك لا يكفي فيه حسن الفعل بل يحتاج مع ذلك الى حسن الفاعلي وفي المقام لما ورد النهي فيستكشف منه كون ملاك النهي اقوي من ملاك الامر فحينئذ يدل النهي على الفساد من غير فرق بين ان يكون اطلاق الامر شمولياً ام بدلياً لان النهي يخرج متعلقة عن دائرة الامر من جهة كشفه عن ملاك اقوى وهذا الذي ذكرنا يجري ايضاً فيما اذا كان النهي متعلقاً بذات العبادة لاجل جزئه أو شرطه أو وصفه بنحو يكون ذلك من الجهات التعليلية فافهم .

يدل على فساد العبادة فى حال تنجز النهي فمع عدم تنجزه لا يكون مبغوضاً ولا مانع من اتيانه لوجود ملاك الأمر وقد عرفت انذلك من مقتضيات بابالتزاحم واما عن الثالث فمع التساقط فالحكم بالفساد لاصالة عدم المشروعية لا من مقتضيات النهي كما انه لو قلنا بتقديم جانب النهي لكونه اخص فانما يلتزم به في المدلول المطابقى واما بالنسبة الى مدلوله الالتزامي فليس الخاص باقوى من دلالة العام فمع التكافؤ يرجع الى اصالة عدم المشروعية فلا يكون النهي مقتضيا للفساد اللهم إلا ان يقال بتقديم الخاص على العام فى المدلول المطابقى والالتزامى فلا مانع من الالتزام بدلالة النهي على الفساد والالتزام بذلك محل نظر ولكن التحقيق انه ان قلنا بان النهي يكشف عن مفسدة نفسية موجودة فى المتعلق فلا اشكال فى دلالته على الفساد إذ لا يعقل انيكون مع هذا الكشف وجود مصلحة في متعلق النهي لا متناع اجتماع المصلحة مع المفسده ، واما لو قلنا بان النهي فى لسانالشارع لا يكشف عن المفسدة النفسية بل يكشف عن المفاسد الغيرية كما هو الحال فى الأوامر الغيرية في انها لا تكشف عن المصالح النفسية في المتعلق وانما هي تكشف عن مصالح غيرية توصلية كاستراحة النفس مثلا ولا مجال لدعوى ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان من الممكن اشتمال الفعل على مصلحة نفسية ومفسدة غيرية او مصلحة غيرية غاية الامر الشارع غلب جانب المفسدة على جانب المصلحة فعليه العمومات الكاشفة عن مصالح غيرية تبقى بلا معارض فتكون من باب اجتماع الامر والنهي والفساد فيه ليس من مقتضيات واقع النهي بل من مقتضيات العلم بالنهي هذا كله لو تعلق النهي بنفس العبادة (١) واما لو تعلق النهي بالجزء

---

(١) هذا في النهي التحريمي واما النهي التشريعي فينبغي ان يخرج عن =

كالنهي عن قراءة سورة العزائم في الصلاة مثلا أو تعلق بالشرط كالنهي عن

محل الكلام لان التشريع عبارة عن اتيان العبادة التى لم يأمر بها بداعي الأمر وذلك يوجب الفساد فالفساد حاصل من دون النهي لا أنه بالنهي يكون فاسداً فلو شك فى مشروعية شيء واتى به بعنوان التشريع أو علم عدم المشروعية ثم اتى به فصادف مشروعيته فهل الفعل يقع فاسداً ام لا فنقول اما المعاملة فالظاهر انها لا تقع فاسدة لعدم اعتبار قصد التقرب فيها بل المعتبر في صحتها صرف المصادفة واما العبادة فبانها تحتاج الى ذكر مقدمة وهي ان الاحكام العقلية على قسمين فتارة يكون ذا حكم واحد وهو ما كان العقل حاكما يحكم بمناط واحد من غير فرق بين صورة الشك والعلم واخرى يكون ذا حكمين وهو ما كان العقل حاكما بحكم على نفس الواقع بمناط وفي صورة الشك بمناط آخر كما فى الضرر فانه له حكم على واقع الضرر بمناط وفي صورة الشك بمناط آخر والفرق بين القسمين يظهر بجريان الأصل وعدمه فان الأصل لا يجرى فيما اذا كان حكم واحد لانه يلزم ان ما يحرز بالوجدان يحرز بالتعبد وهو باطل .

ومن هذا القبيل الشك في الحجية فان الأصل لا يجري فيها اذ العقل حاكم بالعدم فلا يحتاج في احرازه الى جريان الأصل والالزام ما احرز بالوجدان يحرز بالتعبد وهو بديهى البطلان ، بخلاف ما كان ذا حكمين فانه لا مانع من جريان الأصل في ظرف الشك فانه يرفع الحكم الموجود في ظرف الشك كما فى الضرر وباب التشريع من قبيل ما اذا كان ذا حكم واحد فان العقل يقبح استناد ما ليس صادراً من المولى فى صورتى العلم والشك في المشروعية من غير فرق بين الشك فى اصل المشروعية أو فى الاتصاف .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان العبادة التى يأتي بها مع الشك في مشروعيتها بقصد المشروعية ثم انكشف مطابقتها للواقع لا اشكال في حرمتها فتكون فاسدة اذ

التستر والاستقبال في الصلاة فالنهي المتعلق بها كالنهي المتعلق بالعبادة لجميع

= كيف يتقرب بقصد الامر عالم بعلم فيه امر ودعوى ان النهي المستكشف من حكم العقل نهي ارشادي وهولا يوجب الفساد اذ الموجب له ما كان مولوياً ممنوعة إذ ليس كلما رجع الى حكم العقل يكون الأمر أوالنهي ارشادياً وانما هو فيما اذا كان منجعلا بالتكوين كوجوب الاطاعة وحجية العلم لا كل ما حكم به العقل وإلا كل الواجبات تكون اوامرها ارشادية لان ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات واللازم باطل لا يقال ان النهي المولوي يدل على الفساد حيث انه مع الامر في مرتبة واحدة لذا يوجب تقييد الامر فتخرج العبادة بالنهي عن دائرة الامر فيوجب تقييد الأمر فالعبادة حينئذ بلا أمر تقع فاسدة بخلاف النهي التشريعي فانه لا يوجب تقييد الأمر اذ ليس في مرتبته وانما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة الامر فلا ينافي حرمة العبادة مع صحتها لانا نقول النهي التشريعي مع الامر في مرتبتين ولا يوجب تقييد الامر ولذا يكون الفعل حسناً مع تحققه إلا انه بسببه يوجب القبح الفاعلي لاشتماله على جهة التشريع المبغوض ، وقد عرفت ان حسن الفعل فقط غير كاف في التقرب بل يحتاج فيه الى حسن فاعلي وهو مفقود في المقام .

ان قلت ان التشريع انما هو في نفس النية وذلك لا يسري الى الفعل فهو باق على حسنه واقعاً قلت التشريع ليس عبارة عن الخطرات القلبية والتصورات النفسية وانما هو عبارة عن اظهار ما يشرع به اذ لا طريق لنا الى حكم العقل بقبح تلك الخطرات والتصورات بل لابد وان يرجع الى عالم الاظهار اما بالافتاء أو بايجاد العمل فاذا كان الفعل هو المشرع به فالحرمة متعلقة به لا بالنية والعزم نعم النية تكون سبباً الى تحقق التشريع لا ان نفس النية هي التشريع لما عرفت انه يرجع الى عالم الاظهار على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

تلك المحتملات من كون النهي لدفع توهم المشروعية او لدفع توهم الايجاب او للارشاد الى مانعيه المنهي عنه عن صحة العبادة او كون النهي مولويا محضاً غاية الامر ان الشرط يفترق عن الجزء فى ان النهي المتعلق بالشرط ولو كان يكشف عن مفسدة نفسية لا يقتضي الفساد لانه مع كونه كاشفاً عن مفسدة لا ينافي وجود مصلحة نفسية في المشروط لان الشرط بالنسبة الى المشروط من مقدماته لا نفسه بخلاف الجزء من الشيء فانه لو كان يكشف عن مفسدة نفسية يوجب فساده وحينئذ يوجب فساد الكل لانتفاء الكل بانتفاء الجزء هذا كله في مقام الثبوت واما الكلام في مقام الاثبات فنقول ان النهي اذا لم يكن في مقام دفع توهم الايجاب وغيره من تلك المقامات فالنهي ظاهر في كونه مولويا ويحتاج الى كونه للارشاد الى قرينه فاذا كان كذلك دل على تحقق المفسدة فان اوجب تخصيص العمومات به وتقيد الاطلاقات به فحينئذ دل النهي على الفساد واما اذا لم يوجب ذلك فيكون فى متعلق النهي مصلحة فيلزم اجتماع المصلحة والمفسدة فيقع التعارض بينها فيتساقطان مع عدم اقوائية احدها ويرجع الى اصالة الفساد وعليه لا يدل النهي على الفساد وإنما اقتضى اصالة الفساد ذلك واما اذا كان في مقام يوهم أحد هذه الامور من الوجوب والمشروعية الفعلية او الاقتضائية فلا يكون النهى حينئذ ظاهراً في المولوية لوروده في ذلك المقام الموجب لرفع ظهوره في ذلك ويكون من قبيل القرينة العامة الموجبة لعدم الحمل عليه فان كانت قرينة معينة لاحد تلك المقامات فيؤخذ بها وإلاّ فلا وكيف كان فالنهى لما لم يحمل على المولوية لا يدل على الفساد في جميع تلك المقامات من غـــير فرق بين تعلق النهي

بالعبادة (١) أو بجزئها .

(١) وبعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف قال بان النهي في العبادة يقتضي الفساد سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً . نعم لو ثبتت الصحة في العبادة المنهي عنها تنزيها كما في العبادات المكروهة فلابد من تأويل لاقتضاء النهي عن شيء ولو تنزيها مبغوضيته وذلك ينافي صحته من غير فرق بين كون النهي في العبادة ارشاديا أومولويا اما الاول فلانه يكون ارشاداً الى عدم كونها مطلوبة وخروجها عن دائرة الامر فتكون فاسدة لعدم الامر بها فان صحة العبادة تتوقف على الامر واما الثاني فلانه يكون دالا على منقصة فيها وهو مناف لطلبها من غير فرق بين كون النهي تحرميا أو تنزيهيا فالتحريمي المتعلق بالعبادة يتصور على وجهين الاول ان تكون حرمتها ذاتية كصوم يوم العيد فانه بنفسه محرم ومبغوض للمولى فلا اشكال في اقتضائه للفساد سواء كانت الحرمة فعلية أو كانت غير فعلية لكونه خارجاً عن المأمور به وهو كاف في الفساد . الثاني ان تكون حرمتها غير ذاتية بل لاجل ابتلائها بالمحرم كالصلاة في المكان المغصوب .

ان قلنا ان حرمتها ليست بنفسها بل لاجل اشتمالها على الغصب وفي هذا القسم لا تكون العبادة فاسدة إلا اذا كانت الحرمة فعلية فانه حينئذ يمتنع صحتها والامر بها لكونها مشتملة على الحرام فعلا اما اذا كانت الحرمة غير فعلية فلا مانع من الامر بها والظاهر ان المراد من النهي في العبادة هو الوجه الاول فيخرج المنهي عنه عن المأمور به ولذا يفسد ولولم تكن حرمته فعلية .

اقول : هذا يتم بناء على صحة العبادة بالامر واما بناء على ان صحتها بالملاك فلا يتم ما ذكره فالذي يقتضيه الفساد هو ان النهي يكشف عن مبغوضية واقعية وبارتفاع النهي لا ترتفع المبغوضية الناشئة من المفسدة الذاتية ولذا تبطل العبادة في مورد عدم تنجز النهي كما لا يخفى .

بيان ذلك انه بالنسبة الى ما لو كان النهي فى مقام توهم المشروعية فانه يدل على عدم تشريعه والعموم يدل على كونه مشروعا فيقع التعارض بينهما فيتساقطان فيرجع الى اصالة عدم التشريع وهي دالة على الفساد من دون اقتضاء النهي لذلك واما بالنسبة الى دفع توهم الايجاب فواضح فى ان النهي لا يدل على الفساد واما بالنسبة الى كونه للارشاد فالنهي حينئذ وان اقتضى مانعية ما تعلق به إلا انه لا يقتضي فساده اذ مع تحقق الاطلاق او العموم يقتضى صحته وان أوجب فساد العبادة المقترنة به وادعى بعض الاعاظم ان النهي المتعلق بالجزء يرجع الى كونه مانعاً ولازمه تقييد العبادة بعدمه وذلك يوجب البطلان فمع الاتيان به يكون من الزيادة المبطلة للعبادة ولكن لا يخفى ان هذا يتم لو كان النهي دالا على المانعية واما اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية او الحرمة المولوية فلا يستفاد منه تقييد العبادة لكي يكون اشتمالها عليه من الزيادة المبطلة .

بيان ذلك ان النهي فى ذلك لا يوجب فساد متعلقة بل يكون الفساد مستنداً الى اصالة عدم التشريع نعم ربما يقال بان فساد ذلك يوجب فساد العبادة المشتملة عليه لكونه زيادة فيها أو يكون موجباً لنقصانها باعتبار انه يشترط عدمها إلا انه لا يكون من جهة دلالة النهي على الفساد وانما هو لدليل آخر يقتضى بطلان العبادة المقترنة به والانصاف انه تحتاج تلك المحتملات الى قرينة تعين واحداً منها واما مع عدم قرينة تعين احدها فالنواهي تكون ظاهرة في المانعيه (١)

(١) لا يخفى ان النهي تارة يتعلق بالعبادة لذاتها واخرى يتعلق بها لاجل جزئها او الوصف المتحد معها أو مع جزئها وثالثة يتعلق بنفس الجزء أو الوصف المتحد مع الجزء او المتحد مع العبادة الظاهر ان النهي المتعلق بالجميع يدل على

كما يستفاد من الاوامر الواردة في اجزاء العبادة وشرائطها دخلها فيها واما دلالة

الفساد الا ان الملاك يختلف فما تعلق بالعبادة مطلقاً ولو كان لاجل جزئها اووصفها بنحو يكون من الجهات التعليلية ملاكه ان النهي يكشف عن منقصة وحزازة في المتعلق بنحو يوجب تخصيص العمومات أو تقييد الاطلاقات ولذا تقول ببطلان العبادة ولو كانت في ظرف عدم التنجز لكونها مبغوضة واقعاً واما تعلقه بالجزء أو الوصف المتحد معه أو مع العبادة فملاك الفساد فيها هو استفادة المانعية من تعلق النهي بها ولذا ينبغي التعرض للمانعية .

فنقول قسموا المانعية على ثلاثة اقسام تارة يستفاد من النهي الغيري كقوله لا تصل في غير المأكول واخرى يستفاد من النهي النفسي كقوله لا تلبس الحرير وثالثة يستفاد من التزاحم أما المانعية المستفادة من النهي الغيري فهي تتبع واقع النهي ولا يناط بتنجزه واما صحته في صورة النسيان والجهل والاضطرار فهو لدليل ثانوي يدل على صحته والا فمقتضى الدليل الاولي كون المانعية تقتضي الفساد .

واما القسم الثالث فالمانعية تناط بتنجز النهي ووصوله الى المكلف وبذلك يفرق بين القسم الأول والثالث ويوجد فرق آخر بين القسمين يرجع الى نفس الأصل الجاري في الشك في المانعية فان الشك من التزاحم ليس له موضوعية في مقام المعذرية وانما جريان الاصل في الشك في المانعية من جهة التزاحم يوجب ترتب الحكم وحينئذ يكون حكما واقعياً ثانوياً وبعبارة اخرى الشك ليس له موضوعية اذ يمكن ان تترتب عليه المعذرية كما يمكن ان يتنجز نفس التكليف فبضميمة الأصل يترتب الحكم فيكون الاصل الجارى في الشك بالمانعية من جهة التزاحم له جهة موضوعية بخلاف الشك في المانعية من جهة النهي الغيرى فان جريان الاصل فى صورة الشك انما هو طريق لان المانعية تابعة لواقع النهي فاذا كان كذلك =

النهي على فساد متعلقة فليس له دلالة إلا ان يدعي بان فى امثال هذه النواهي التي

فيكون بعد انكشاف الخلاف يرجع الى الخلاف في مسألة الاجزاء واما المانعية المستفادة من النهي النفسي فهي برزخ بين القسمين فمن جهة كون المانعية تناط بواقع النهي لا بتنجزه فكالقسم الاول ومن جهة انه ليس للشك حكم بل بجريان الأصل يكون له حكم فكالقسم الثالث ولذا حكموا بصحة الصلاة فى لباس الحرير في مورد النسيان والاضطرار وفي مورد الشك .

اما الأول فلان خطاب النهي اخص من الامر فيقيد اطلاق الامر سواء كان اطلاقه بدلياً ام شمولياً فاذا قيد تكون المانعية تابعة للنهي وجوداً وعدماً ومن الواضح ان الناسي والمضطر لا يعقل ان يتوجه اليهما الخطاب فترتفع المانعية فيبقى الأمر بحاله واما في صورة الشك فلان الشك فى المانعية مسبب عن الشك في الحرمة ومع جريان اصالة الحل في مشكوك الحرمة لا يبقى موضوع للشك فى المانعية ولكن لا يخفى ما فيه ففي مورد النسيان والاضطرار لا يلزم من انتفاء النهي انتفاء المانعية اذ هما معلولان للمفسدة ولا يلزم من انتفاء احد المتلازمين انتفاء الآخر اللهم إلا ان يقال بان الدليل اللفظى الدال على الصحة في مورد النسيان والاضطرار كما رفع الخطاب يرفع الملاك ايضاً فمع رفعه للملاك لا تبقى المانعية وذلك الدليل هو حديث الرفع (رفع عن امتي الخطأ والنسيان ... الخ) إلا ان ذلك وان كان ممكناً الا ان اثبات ذلك بدليل الرفع محل نظر بل منع واما مورد الشك فنقول الاحكام تارة تكون مترتبـــة على نفس العنوان الواقعي كمثل لا تصل في جلد الارانب واخرى تكون مترتبة على نفس الاحراز الذي هو حكم ثانوي وان كان واقعياً إلا انه ثانوي ولو سلمنا الترتب بين المانعية والنهي إلا ان اصالة الحل ترفع المانعية الظاهرية بمعنى انه مرخص فى الفعل وليس ممنوعاً عنه ولكن لا ترفع المانعية الواقعية المنوطة بواقع النهي وبالجملة جريان الاصل فى ظرف السبب =

هي في مقام توهم المشروعية ظهور ثانوي يقتضي عدم المشروعية فيكون النهي بلفظه دالا عليه فيدل على الفساد ولكن اثبات هذه الدعوى محل نظر بل منع بل ربما يقال بعدم استفادة المانعية بالنسبة الى النهي المتعلق بالجزء والشرط اذ النهي عنهما لا يستكشف منه المانعية وانما يدل على توهم الجزئية أو الشرطية بلا استفادة مانعية ومخلية كل منهما . نعم يمكن استفادة ذلك من دليل آخر كما دل على كون الزيادة في الصلاة مبطلة ومانعة من صحتها .

واما الوصف المفارق كالغصبية بالنسبة الى الصلاة فهو من باب اجتماع الامر والنهي وهكذا يكون من باب الاجتماع بالنسبة الى الوصف الملازم كالجهر بناء على انه من الكيفيات القائمة بالغير فهو يكون كسائر الاعراض واما بناء على انه من مراتب الموصوف فيمكن دعوى ظهور النهي في الارشاد الى المانعية كما يجري ذلك في الوصف المفارق إلا اذا كان متعلقاً بعنوان آخر مفارق مع العبادة تارة ومجتمعاً معها اخرى فانه حينئذ يمنع ظهور النهي في الارشاد الى المانعية اذ على هذا التقدير يمكن دعوى ظهوره في المولوية وعليه لا يقتضي الفساد واقعاً وانما يقتضي الفساد من جهة قصور في التقرب في صورة الاجتماع مع المأمور به هذا كله في العبادات.

المقام الثاني في المعاملات

لا يخفى ان التكلم في المعاملة يقع في موضعين :

الاول : المعاملة بالمعنى الاعم فان جميع المحتملات المتقدمة المذكورة في

= لا يرفع الشك في المانعية بل يرفع المانعية الظاهرية وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العبادات تجرى فى المعاملات إلا احتمال كون النهي فى مقام دفع توهم الايجاب فان هذا الاحتمال لا يتأتى في المعاملة اذ لاُ يتوهم أحد وجوبه بالعنوان الاولى ولا يقتضي النهي الفساد فى بقية المحتملات إلا فيما اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية فانه ينافي المؤثرية وهو الذي ينبغي ان يقع الـكلام فيه فنقول :

النهي ان دل على دفع توهم المشروعية فانه يقتضي الفساد بدعوى ان للنهي ظهوراً ثانوياً فى الارشاد الى دفع توهم المشروعية وان منعنا هذا الظهور فحينئذ يترجح عدم دلالة النهى على الفساد لـكون النهى حينئذ ظاهراً فى المولوية النفسية وقد عرفت ان ذلك لا يوجب الفساد . وبالجملة ان اخذنا بالظهور الاولى وهو كونه مولويا منعنا دلالة النهي على الفساد وان منعنا عن ذلك بدعوى انعقاد ظهور ثانوي في الارشاد الى دفع توهم المشروعية فيلزم القول بدلالة النهى على الفساد لـكن اثبات ذلك محل نظر كما لا يخفى .

الموضع الثاني في المعاملة بالمعنى الاخص لا يخفى ان النهى في المعاملة يكون على انحاء فتارة يراد منها المعاملة المعبر عنها بالسبب كالعقد المشتمل على الايجاب والقبول واخرى يراد منها المسبب وهو الاثر المترتب على العقد كالملـكية ويعبر عنه بمضمون العقد وثالثة يراد منها التسبب بان يكون النهى واردا على جعل السبب الخاص وصلة الى تحصيل المسبب كأن ينهي عن جعل البيع وصلة الى حصول الملـكية مع عدم كون البيع منهياً عنه وعدم كون التمليك منهياً عنه فيكون النهى في الحقيقة راجعاً الى التسبب بالبيع فكأنه يقول لا تتوصل بالبيع وتوصل اليها بالهبة مثلا ورابعة بنتيجة المعاملة بان يتعلق النهي بنفس الآثار كالنهي عن التصرف في احد العوضين ومثل هذه الاقسام تجري في الايقاعات ايضاً اما تعلق النهي

بنفس السبب من عقد أو ايقاع كان يقول لاتبع وقت النداء فالنهي المتعلق به لا يقتضي الفساد اذا كان النهي مولويا سواء كان نفسياً أو غيريا اذ لا تستلزم مبغوضية السبب فساده لعدم المنافاة بين كون البيع محرما و بين ترتب اثره الذي هو الملكية وذلك لعدم اعتبار التقرب في المعاملة ولذا يشكل ذلك في بعض المعاملات التي اعتبر فيها التقرب كالصدقة مثلا إذ لازم التقرب رجحانه ومع تحقق المفسدة ينافي ذلك فما عن ابي حنيفة من دعوى دلالة النهي على الصحة انما يتم فى غير العبادي واما بالنسبة الى ما كان عبادةففيه اشكال بل منع على ان ذلك لا يتم لو كان النهي فى مقام دفع توهم المشروعية بان يكون في مقام ردع العقلاء فى بنائهم على ترتب الاثر بل ربما يدعى ظهور النهي فى ذلك ظهوراً ثانوياً وعليه لا مانع من دعوى كون النهي المتعلق بالسبب دالا على الفساد باعتبار هذا الظهور الثانوي اللهم إلا ان يقال بان ذلك ليس من مقتضى طبع النهي وانما دل عليه بهذا الظهور الثانوي باعتبار اقترانه بما يصرف النهي عن الظهور الاولى فيكون من قبيل ما اقترن بما يصلح للقرينة ولو كانت تلك القرينة مقامية .

وبالجملة ان النهي عن السبب ان كان ظاهراً في المولوية فلا يدل على الفساد إلا اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية فحينئذ يكون النهي فى مقام الرادعية واذا كان في ذلك المقام يكون النهي دالا على الفساد بظهور ثانوي و كونه في هذا المقام يحتاج الى احراز انه في مقام ردع العقلاء فى بنائهم على ترتيب الاثر ومع الشك في ذلك فلا مانع من جريان اصالة عدم الردع وذلك يقضي بالصحة لانه يستكشف منه عدم الردع فيكون المقام من قبيل التمسك بالاطلاق المقامي على امضاء

عمل العقلاء من ترتيب الاثر .

والحاصل ان النهي اما ان يكون مولويا فلا دلالة له على الفساد لعدم اخذ قصد التقرب في المعاملة واما ان يكون ارشاداً الى الرادعية فيكون فى مقام دفع توهم المشروعية فيدل على الفساد هذا لو احرز أن النهي من احد القبيلين واما مع عـــدم الاحراز فالشك في ذلك يرجع الى الشك في الرادعيه واصالة عدم الرادعية تقضي بالصحة .

واما النهي المتعلق بالمسبب فاذا كان مولويا ربما يقال بانه يقتضى الفساد بدعوى انه يقتضى سلب سلطنة الشخص عن ايجاد الامر ويعجزه شرعا عن ايجاده ولا نعني بالدلالة على الفساد إلا ذلك ولذا افتى الأصحاب ببطلان اجارة الواجبات المجانية ولـكن لا يخفى ان النهي المتعلق بالمسبب لا يقتضي إلا كون المسبب مبغوضاً للشارع واما انه يسلب سلطنته عن ايجاد الاثر فلا دلالة للنهي عليه شرعا واما فتوى الاصحاب ببطلان اجارة الواجبات المجانية فللدليل الدال على البطلان ولذا قيل بدلالته في هذه الصورة على الصحة بتقريب ان النهى المولوى لو اقتضى عدم ترتب الاثر يوجب ان يكون متعلقه غير مقدور وذلك يوجب انتفاؤه لاعتبار القدرة في المتعلق والانصاف ان ذلك يتم فيما اذا كانت المعاملة مجعولة شرعا حكما وموضوعا واما اذا كانت من المجعولات العرفية فنهي الشارع عن ترتب الاثر على تلك المعاملة يدل على كون الاثر مبغوضاً لدى الشارع فنهيه يدل على عدم ترتبه كما هو كذلك بالنسبة الى المعاملة الربوية فمعنى نهى الشارع عنها عدم ترتب الاثر كالملـكية المترتبة على تلك المعاملة ولا نعنى بفسادها

إلا عدم ترتب الأثر عند الشارع مع الالتزام بدلالة النهي على ترتب الاثر عند أهل العرف الذي هو الصحة عندهم لان ذلك يجعل المنهى عنه شرعا مقدوراً الذي هو شرط في صحة تعلق النهي هذا اذا احرز كون النهي مولويا . واما مع عدم الاحراز لذلك فيمكن دعوى ظهور ثانوي للنهي بدلالته على الفساد لكونه في مقام الردع وارشاداً الى عدم الامضاء ولا نعني بالفساد إلا ذلك على انه لو انكرنا الظهور الثانوي وكان النهي محتملا المولوية او الارشاد الى المانعية ومع تكافؤ الاحتمالين يكون النهي مجملا فمع عدم عموم او اطلاق يدل على الامضاء فالمرجع هو اصالة الفساد ، واما مع وجود العموم او الاطلاق فلا مانع من التمسك لصحة المعاملة بذلك العموم او الاطلاق لان اجمال النهي لا يسري الى العموم او الاطلاق لكون ذلك منفصلا فيكون من قبيل ما اذا كان المخصص المجمل منفصلا فان اجماله لا يسري الى العموم .

ومما ذكرنا ظهر حال النهي عن التسبب بالعقد ففي الحقيقة يرجع ذلك الى النهي عن التسبب الى الملكية بالمعاملة الخاصة الظاهر انه لا يقتضي الفساد بل قد يقال بان مقتضى ذلك الصحة حيث ان البيع مثلا اذا لم يكن سبباً للملكية فلا يمكن التوصل به اليها فلا يصح النهي عن التسبب به لعدم كونه مقدوراً هذا اذا كان النهي مولوياً كما هو ظاهر ذلك من النهي وهو انما يتحقق فيما اذا لم يكن في مقام الردع لبناء العقلاء بهذا التسبب واما اذا كان في ذلك المقام فيرتفع ظهور النهي في المولوية ويكون ظاهراً في الرادعية وعليه يكون النهي دالا على الفساد اللهم الا ان يقال ان مجرد كونه لدفع الرادعية لا يوجب الظهور في الرادعية اذ

الاقتران بما يصلح للقرينة يوجب الاجمال وحينئذ يرجع الى اصالة عدم الرادعية ولكن ذلك محل نظر بل منع إذ مع تحقق العموم أو الاطلاق فى مورد المعاملة يرجع الى ذلك والا فالمرجع اصالة الفساد .

واما النهي المتعلق بنتيجة المعاملة بان يتعلق النهي بنفس الآثار كقولهم ثمن العذرة سحت او ثمن الكلب سحت او لا تتصرف بالثمن الظاهر ان ذلك يدل على الفساد فيكون الثمن باقياً على ملك صاحبه ولم ينقل بسبب هذه المعاملة الى البايع ولذا يأكل البائع ذلك الثمن سحتاً من غير فرق بين كون النهى مولويا او ارشاداً الى المانعية نعم لو كان المنع عن التصرف لاجل عنوان ثانوي من نذر وغيره فانه لا يقتضي الفساد قطعاً هذا كله في النهي المتعلق بنفس المعاملة واما تعلقه بالجزء او الشرط فلا يبعد دعوى كون النهي عنهما دالا على الفساد إذ الظاهر ان النهي عنهما في مقام المانعية كما يستبعد ذلك بالنسبة الى النهي المتعلق بالوصف المفارق او الملازم اذ لا معنى للنهى عنهما مولويا وانما النهى وارد مورد الارشاد الى المانعية هذا لو احرز كون النهى في مقام دفع توهم المشروعية كما هو ظاهر النواهي المتعلقة بها واما لو احتمل كونها في مقام توهم المشروعية فحينئذ يشك فى كونها وردت فى مقام الرادعية المقتضية للمانعية فالمرجع الى اصالة الفساد. وبالجملة النهي المتعلق بها على عكس النواهي المتعلقة بالاجزاء والشرائط في العبادات .

بيان ذلك ان الظاهر من النهي في العبادات على ما عرفت من المولوية فلذا لا دلالة للنهي فيها على الفساد ومع الشك فى كون النهي للمولوية واحتملنا انه ارشاد

الى المانعية فلا يرجع الى اصالة الفساد لجريان البراءة العقلية والنقلية في نفي المانعية بخلاف المعاملة فانه مع الشك في كون النهي للمولوية يرجع الى اصالة الفساد لعدم جريان البراءة فيها اما البراءة العقليه فلا تجرى لعدم احتمال العقاب فيها واما الشرعية فهي وان كانت شاملة لها إلا انها وارده في مقام الامتنان وذلك يمنع من شمولها اذ لو شملت يجب الوفاء بالمعاملة وذلك خلاف الامتنان هذا آخر ما اردنا بيانه من المقصد الثاني في النواهي والحمد لله رب العالمين .

(المقصد الثالث فى المفاهيم)

وفيه فصول

الفصل الأول في المفهوم والمنطوق :

فنقول عرف المفهوم بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والمنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى ان تعريف المنطوق بذلك يوجب حصره في الدلالة المطابقية والتضمنية لانهما المدلولان للفظ فى محل النطق وتعريف المفهوم بذلك يوجب شموله لمطلق المداليل الالتزامية سواء أكانت من البين بالمعنى الاخص او الأعم أو غير البين من غير فرق بين المداليل الافرادية او التركيبيه اذ دلالة المطابقة والتضمن والالتزام كما تكون فى الافرادية تكون فى التركيبية وان اختلفت التسمية ففي الافرادية تسمى الدلالة بالمطابقة والتضمن والالتزام وفي التركيبية تسمى بالمفهوم والمنطوق وعليه تكون جميع مداليل الالفاظ تندرج تحت ما ذكر من تعريف المفهوم والمنطوق حتى مثل دلالة الآيتين على اقل الحمل كما ادعى صاحب الفصول (قده) ان ذلك مندرج تحت منطوق الآيتين وحينئذ لا يخرج شيء من تلك المداليل عنهما نعم مثل الاشارة والايماء ليستا من مداليل الالفاظ فلا يشملهما التعريف لخروجهما من المقسم الذى هو مداليل الالفاظ ولكن لا يخفى ما فيه فان المستفاد من الكلمات حصر المفهوم بقسم خاص من الدلالة الالتزامية وهو ان يكون اللزوم من البين بالمعنى الاخص الذي هو عبارة

عن ان تصور الملزوم كاف فى تصور اللازم فلذا يدل اللفظ عليه بنفسه من دون ضم مقدمة عقلية بخلاف البين بالمعنى الأعم فانه لا يكفي فيه تصور الملزوم بل يحتاج مع ذلك الى مقدمة عقلية فى استفادة الملزوم فلذا لا يعد ذلك من المداليل اللفظية بل من باب الملازمات فضلا عن غير البين كما انه يستفاد من الكلمات حصر المفهوم بالجمل التركيبية فلا تشمل الافرادية كدلالة حاتم على الجود أو الشمس على الضوء فالمفهوم والمنطوق عندهم عبارة عن دلالة قضية لفظية على قضية غير لفظية من غير فرق بين كون القضية غير اللفظية موافقة بالايجاب والسلب المنطوق فيقال لها مفهوم الموافقة كما تستفاد حرمة الضرب أو الايذاء من قوله تعالى : (لا تقل لهما اف) او مخالفة لها بذلك فيقال لها مفهوم المخالفة كما تستفاد حرمة اكرام زيد عند عدم مجيئه من قوله ان جاءك زيد فاكرمه ولقد اجاد الاستاذ (قدس سره) فى الكفاية في تعريف المفهوم بحكم غير مذكور حيث جعله من الجمل التركيبية لا من الافرادية ولم يخصه بالحكم المخالف لكي يختص بمفهوم المخالفة .

ودعوى ان مفهوم الموافقة هو ان الحكم مذكور فى المنطوق فيكون من المنطوق لا من المفهوم في غير محلها اذا الحكم فيها غير مذكور فيه وانما المذكور في المفهوم مثل المنطوق اذا الضرب والايذاء ليسا داخلين تحت التأفيف الذي هو المنطوق نعم يرد عليه انه ينبغي ان يقيد الحكم غـــير المذكور في التعريف بما بين الحكمين لزوم بين بالمعنى الاخص هذا وان امكن الاعتذار عنه بان هذه التعاريف من قبيل شرح اللفظ وانه تعريف بالاعم ومع هذا فهو من اجود التعاريف خصوصاً لو اريد من الحكم سنخ الحكم كما صرح به (قدس سره) في الامر الأول بما لفظه (ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه)

وعليه فالعمدة فى تحقق المفهوم هو تعليق سنخ الحكم لا شخصه وذلك يتوقف على معرفة سنخ الحكم وشخصة فنقول الحكم الشخصي يتحقق بنحوين من التشخص نحو يحصل من الانشاء وهو الذي اخرجه من العدم الى الوجود ونحو يتشخص بالعوارض والمقارنات لكونه متعلقاً بفعل خاص وموضوع خاص كقولنا اكرم زيداً فان تشخصه حصل بالمقارنات من العوارض والموضوع الخاص وهذا التشخص فى طول التشخص الأول اذ الحكم يتشخص اولا وبالذات بوجوده الانشائي ثم يتشخص بالموضوع وبالمقارنات ثانياً وبالعرض وهذا هو الذي يطلق عليه الحكم الذي هو مورد الاطاعة والعصيان واما سنخ الحكم فهو يحصل بامور ثلاثة الأول ان يراد منه الطبيعة المهمله ، الثانية يراد منه صرف وجود الطبيعة ، الثالث الطبيعه السارية وبعد معرفة ذلك فلا اشكال في ان تشخص الحكم بالنحو الأول غير مراد من الحكم اذ هو ينعدم بانعدام الانشاء وانما المراد هو النحو الثاني من التشخص اذ الانشاء يوجد شخصاً خاصاً من الحكم متشخصاً بمقارناته وبموضوعه حتى لو كان موقتاً بوقت فيكون له الدخل فى تشخصه بل كل قيوده يكون لها الدخل في التشخص فكل عنوان اخذ موضوعا للحكم مع ماله من القيود والحالات يكون لها دخل في نفس الحكم بنحو يكون جميع ما ذكر فى ناحية الموضوع تمام الموضوع لذلك الحكم فيكون ظاهر القضية بالنسبة الى الاحكام المترتبة علي موضوعاتها يدل على ان جميع ما أخذ في الموضوع يكون له الدخل فى الحكم بنحو تكون باجمعها تمام الموضوع وتكون للحكم بمنزلة العلة المنحصرة مثلا لو قال اكرم الهاشمي يستفاد ان عنوان الهاشمي له الدخل في وجوب الاكرام فلو قيده بيوم الجمعة فيكون تمام الموضوع عنوان الهاشمى في يوم الجمعة كما انه لو

قيد ذلك ببلد مخصوص يكون تمام الموضوع الهاشمي يوم الجمعة فى البلد الخاص فلذا نرى الأصحاب في المطلق والمقيد يحملون المطلق على المقيد مثلا لو قال اعتق رقبة ثم ورد دليل آخر اعتق رقبة مؤمنة لما يرون بين الدليلين تعارضا وذلك يكشف عن أخذ الموضوع فى كل من القضية تمام الموضوع اذ لو أخذ على نحو لا يكون تمام الموضوع فى المطلق لا يكون بينهما تعارض فلا يوجب حمل المطلق على المقيد وكيف كان فلا يبقى الاشكال فى ان ظاهر القضيه أخذ الموضوع على نحو التماميه من غير فرق بين القضية الشرطية أو الوصفية بل حتى القضية المشتملة على اللقب اذ كل قضية ظاهرة في كون تمام الموضوع هو ما أخذ فيه على نحو العلة المنحصرة بالنسبة الى الحكم المترتب عليه مما لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه .

فدعوى استفادة المفهوم من ظهور القضية فى العلة المنحصرة في غير محلها اذ هذا المعنى ثابت حتى في اللقب بل فى جميع القضايا فعليه ليس نظر الاصحاب الى الالتزام بالمفهوم راجعاً الى ما ذكرنا من ظهور القضية في العلة المنحصرة والمنكر يدعى عدم ظهورها فى ذلك اذ قد عرفت ان الجميع يلتزمون بذلك الظهور وانما نظرهم الى غير ذلك وهو ان من يدعى المفهوم فى بعض القضايا يدعى بان المعلق في القضايا هو سنخ الحكم ومن ينكر المفهوم ان المعلق شخص الحكم فمرجع النزاع في المفهوم وعدمه الى ذلك بعد الفراغ عما ذكرنا من ظهور القضايا باجمعها على أخذ العناوين في جانب الموضوع بالنسبة الى الحكم بنحو العلة المنحصرة وعليه فمركز البحث بين المنكر والمثبت في الخطاب المعلق على العنوان هل هو سنخ الحكم أو شخصه ، بيان ذلك ان اثبات الحكم لموضوعه سواء كان بنحو التعليق اولا مثلا ان جاءك زيد فاكرمه ان كان المراد من الحكم هو صرف

وجود الاكرام فذلك اما بسبب لفظه ان اوبمقدمات الحكمة فلا محالة يدل على انه بانتفاء المجيء ينتفي صرف وجود الطبيعة للوجوب لكون المجيء علة منحصرة لذلك وان كان المراد منه الطبيعة المهملة فهي في قوة الجزئية حيث انها قابلة للانطباق على شخص الحكم ولو بقرينة من خارج فلذا لا يستفاد المفهوم من القضية المشتملة على ذلك واما ارادة الطبيعة السارية من الحكم بنحو يكون المعلق في القضية جميع افراد تلك الطبية فهو امر غير معقول كما انه لا يعقل ارادة التشخص بخصوص ما يوجد بانشائة اذ هو ينعدم بانعدام الانشاء كما انه لا دخل لوجود المنشيء في تشخص حكمه اذ يلزم ان ينعدم بانعدام المنشيء مع انة يتحقق الحكم الشخصي مع انعدام المنشيء وانما المراد من الحكم الشخصي هو ما يكون تشخيصه بموضوعه مع ماله من القيود بنحو تكون باجمعها تمام الموضوع ويكون ذلك دخيلا في قوامه وتحققه وبانعدام ينعدم الحكم لفرض ان الموضوع بتمامه بنحو العلة المنحصرة له ولذا لا يعقل بقاؤه وإلا لزم بقاء المعلول من دون علته فلذا كان انتفاء الحكم مع زوال الموضوع من البديهات غير القابلة للانكار فعليه لا مجال لتقرير الانكار من منع العلة تارة أو الانحصار اخرى أو السنخ ثالثة بل لا بد وان يرجع النزاع في المفهوم الى ان التعليق هو السنخ أو الشخص وان شئت توضيح ذلك فاعلم ان القضية تنحل الى عقدين عقد الوضع وعقل الحمل مثلا اعتق رقبة مؤمنة فالرقبة المؤمنة عقد الوضع يتصور فيه ثلاث احتمالات .

الاول ان لا يكون للايمان دخل في الموضوعية بل انما اتى به لكونه اكمل الافراد .

الثاني كون الرقبة المؤمنة تمام الموضوع لترتب الحكم .

الثالث ان لا يكون في مقام البيان لاحتمال وجود قيد آخر لم يذكر لكونها بخفية مثلا وحينئذ بمقتضى الصورة الاولى والثانية انه لو جاء دليل آخر بلسان الموضوع المطلق لا يقع بين الدليلين تعارض اذ لا معارضة بينهما ولكن المعروف عند القوم تحقق المعارضة بين الدليلين وذلك يكشف ان الموضوع اخذ على نحو يكون تمام الموضوع كما هو مقتضى الصورة الثانية وذلك مقتضى ظاهر أخذ الموضوع في القضايا فلذا تجد المعارضة بين الدليلين وعليه كلما ذكر في عقد الوضع من نفس الموضوع وقيوده المأخوذة فيه يكون ظاهراً في العلية المنحصرة لثبوت المحمول له فلذا ينبغي صرف الكلام عنه وجعل البحث مختصاً بعقد الحمل فان عقد الحمل في المثال هو نفس الأمر بالعتق فيتصور فيه الطبية المهملة أو الطبيعة بمعنى صرف الوجود واما الطبيعة السارية فبمعنى جميع افراده فغير معقول نعم بالنسبة الى المراتب المتصورة فلا مانع من ارادتها فالذي يدعى المفهوم يثبت كون المراد هو الطبيعة بمعنى صرف الوجود لكي ينتفي صرف الوجود عند انتفاء ما علق عليه واثبات ذلك اما من لفظة (ان) او بمقدمات الحكمة والمنكر له يدعى ان المراد شخص الحكم او سنخه بمعنى الطبيعة المهملة كما هو طبع القضية فانالمراد من المحمول حسب طبعه الاولى هو ارادة الطبيعة المهملة منه وذلك لا يقتضي بنفسه نفي الحكم في غير مورده فلا يكون له مفهوم فمن يدعى المفهوم يحتاج الى عناية زائدة في القضايا من كونها في مقام تعليق المحمول باطلاقه على الموضوع فتلك الجهة الزائدة تحتاج الى دال آخر يدل عليها زيادة على ما يقتضيه طبع القضية كادوات الشرط او الغاية أو الوصف أو الحصر وإلا فالجميع ليس لها دلالة تزيد على طبع القضية فلا مفهوم لها ويكون حالها كالالقاب فانه لا يتوهم أحد في دلالتها على المفهوم إلا

اذا قامت قرينة شخصية تدل على خصوصية زائدة عما يقتضيه طبع القضية من كونه في مقام التحديد ينبغي لنا التكلم في تحقق تلك الجهة الزائدة (١) ولذا وقع

(١) لا يخفى ان المنشأ في الجملة الخبرية والانشائية انما هي طبيعة الحكم لا شخصه اذ الخصوصية الموجبة للتشخص انما تحصل بعد حصول المنشأ فلا يعقل اخذها فيه نعم ارادته بالخصوص يحتاج الى قرينة خاصة تدل عليه والا القضية بطبعها تقتضي الحكم وحينئذ ان كان ما علق عليه من العلة المنحصرة بطبيعة الحكم يثبت المفهوم لانعدامها بانعدام تلك العلة المنحصرة ومعنى انعدامها انعدامها بانعدام تمام افراد الطبيعة وان لم يكن ما علق عليه من العلة المنحصرة لا يمكن اثبات المفهوم كما انه لا يمكن الالتزام بالمفهوم لو كان المنشأ شخص الحكم حتى لو كان المقدم بنحو العلة المنحصرة اذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فالقول بالمفهوم يحتاج الى امرين كون المنشأ سنخ الحكم اي طبيعة الحكم وان المقدم من العلة المنحصرة واثبات ذلك يمكن ان يكون بوضع الاداة ويمكن اثباته بالاطلاق اي بمقدمات الحكمة في اطلاق الجزاء بعد كون المنشأ هو طبيعة الحكم اذ لو كان المنشأ في الجزاء الشخصي لما امكن استفادة المفهوم اذ انتفاء شخصه عند انتفاء المقدم عقلي مع ان طبيعة الحكم الذي هو من السنخ لم يكن مذكوراً في المنطوق لكي يدل على انتفائه عند انتفاء المقدم فيكون من المفهوم ومنه يعلم فساد دعوى عدم توقف جعل المنشأ سنخ الحكم في أخذ المفهوم بل اخذه مع كون المنشأ شخصه اذا كان المقدم علة منحصرة لسنخه اذ لو كان المنشأ شخصه لما كان سنخ الحكم مذكوراً في المنطوق فلا يدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء المقدم بالدلالة الالتزامية فلا بد عند أخذ المفهوم من كون المنشأ فيه سنخ الحكم وكان المقدم من العلة المنحصرة فحينئذ يكون انتفاء سنخه عند انتفاء المقدم مدلولا التزامياً للمنطوق وكيف كان فالمفهوم يحصل من جريان مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق في الجزاء والظاهر انه لا محذور في جريانها سوى ان الجزاء اذا كان

الـكلام في بعض القضايا كالقضية الشرطية او الوصفية أو الغاية أو الحصر حيث يمكن دعوى اشتمالها على تلك الجهة الزائدة التي بثبوتها يثبت المفهوم وبانتفائها ينتفي المفهوم وحاصل ما استفيد من تلك القضايا انها ان لم تشتمل على جهة زائدة على ربط الحكم بالموضوع بان تكون القيود راجعة الى ناحية الموضوع كمثل ان ركب الامير فخذ بركابه او ان رزقت ولداً فاختنه وامثال ذلك مما كانت القيود محققة للموضوع فلا يستفاد منها المفهوم وان اشتملت على جهة زائدة على ربط الحـكم بموضوعه كما هو الظاهر من القضية الشرطية مثل ان جاءك زيد فاكرمه حيث ان مقتضى اداة الشرط ربط الحكم بالشرط زائداً على ربطه بموضوعه أو مقتضي جريان مقدمات الحـكمة ذلك فحينئذ يمكن دعوى الاطلاق بتلك الجهة الزائدة الموجبة لتولد المفهوم وبذلك يخرج عن الاجمال والاهمال وان كان هناك اجمال واهمال في الجهة الاخرى إذ لا تنافي بين اطلاق الحـكم من جهة واهماله من جهة اخرى لجريان مقدمات الحـكمة في تلك الجهة الزائدة دون الجهة الاخرى

بيان ذلك انه لو اشتملت القضية الواحدة على الشرط والوصف كما في ان جاءك زيد قائماً فاكرمه وقلنا بالمفهوم في الشرط ومنعناه في الوصف كما هو الحق

-- انشائياً يكون سنخ الحـكم من مفاد الهيئة وهي من المعاني الحرفية لا اطلاق فيها لعدم قبولها للتقييد اما لانها جزئية غير قابلة للانطباق على الـكثيرين واما لانها مما يغفل عنها . ولـكنك قد عرفت مناسابقاً ان المعاني الحرفية كلية مقصودة بالافادة إلا انها ملحوظة تبعاً فهي قابلة للاطلاق والتقييد على ان المعلق هو نتيجة الجملة اى طبيعة وجوب اكرام زيد في قولك ان جاءك زيد فاكرمه وهو معنى اسمي قابل للاطلاق والتقييد على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الـكفاية .

من ان الوصف كاللقب بملاحظة كونه من قيود الموضوع فيكون به تمام الموضوع للحكم فلذا لا يكون من الجهة الزائدة على ربط الحكم بالموضوع فلا يكون له مفهوم فتجري مقدمات الحكمة في الحكم بالنسبة الى الشرط الموجب لتولد المفهوم منه ولا تجرى فيه بالنسبة الى الوصف وان كان الحكم واحداً ودعوى ان الحكم المعلق في القضية لما كان واحداً لا يعقل ان يكون مهملا بالاضافة الى الوصف ومطلقاً بالاضافة للشرط ممنوعة فان المعنى الواحد يمكن اطلاقه بلحاظ واهماله بلحاظ آخر كما يتصور ذلك في الكلي فان له افراداً واحوالا فيمكن ان تجري مقدمات الحكمة فى افراده فيكون له اطلاق بالنسبة اليها ولا تجري في احواله فلا يكون له اطلاق بالنسبة الى الاحوال كما يمكن ذلك بالعكس بل نادر تحصيل الاطلاق من الجهتين اذ لا يستلزم الاطلاق من جهة ، الاطلاق من سائر الجهات لعدم المنافات بين الاطلاق من جهة والاهمال من الجهة الاخرى فان الحكم المعلق على الشرط فيه اقتضاء للاطلاق بالنسبة اليه وبالنسبة الى الوصف فلا اقتضاء فيه لذلك ومن الواضح عدم المزاحمة بين الاقتضاء واللا اقتضاء فلا تنافي بينهما . هذا اذا امكن انفكاك الوصف عن الشرط كالمثال المتقدم واما اذا لم يمكن انفكاكهما فان الاهمال فى احدهما يستلزم الاهمال في الآخر ولو قلنا بان الشرط يجرد عن المفهوم ويكون فى مقام بيان وجود الموضوع فلازمه الالتزام بالاهمال فى الوصف ويرتفع المفهوم منه لرفعه من الشرط كما التزم ذلك الشيخ الانصاري (قدس سره) فى آية النبأ فانها مشتملة على الشرط والوصف فجعل الشرط انما جيء به لبيان وجود الموضوع فرفع المفهوم من الآية المباركة وان كان الاستاذ (قدس سره) قال باثبات المفهوم للشرط الا انه جعله ملازما لمفهوم اللقب حيث ان الشرط فيها هو موضوع الحكم فبملاحظة كونه

موضوعاً للحكم لا اقتضاء بالنسبة الى المفهوم فيكون مساوقاً للقلب وبملاحظة كونه شرطاً معلقاً يكون ذا اقتضاء ومن الواضح عدم المزاحمة بين الاقتضاء واللا اقتضاء فيكون للآية الشريفة مفهوم والتحقيق هو ما ذكره الاستاذ (قدس سره) إلا ان يدعى بان امثال هذه القضايا وردت لبيان وجود الموضوع كما لا يخفى لان لها مفهوماً ويكون من السالبة بانتفاء الموضوع .

ثم انك قد عرفت مما تقدم ان المفهوم تابع للمنطوق وانه من المداليل الالتزامية للمنطوق لما بينهما من اللزوم البين فيكون من اللوازم العقلية والاحكام العقلية غير المستقلة (١) ولازم ذلك ان يكون المفهوم تابعاً للمنطوق بجميع ما له

---

(١) ولذا يعتبر في المفهوم جميع الخصوصيات المأخوذة في طرف المنطوق بنحو لا يفرق بينهما الا بالايجاب والسلب فان قولنا ان جاءك زيد راكباً فأكرمه مفهومه ان لم يجئك زيد راكباً فلا تكرمه ومن هنا وقع الاشكال في ادلة الكر كما في قوله (ع) (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) فان مفهومه يتنجس الماء بشيء ما عند ارتفاع الكرية وذلك من جهة أخذ السلب الكلي في المنطوق ونقيضه الايجاب الجزئي فمفهوم هذه الرواية لا يدل على تنجس الماء القليل بكل واحد من النجاسات فضلا عن دلالته على تنجسه بالمتنجسات ولكن لا يخفى ان المعلق على الشرط هو الحكم المستفاد من النكرة في سياق النفي لا عموم الحكم فحينئذ يكون الحكم انحلالياً ففي الحقيقة المنطوق عبارة عن ان الماء الذي بلغ مقدار الكر لا يتنجس بملاقات العذرة والبول والدم وغير ذلك من النجاسات والمتنجسات فعلق في الرواية عدم الانفعال باحد المذكورات على الكرية فيكون مفهومه رفع هذا الحكم بارتفاع الكرية ومعنى عدم الانفعال باحدها عبارة اخرى عن غير الكر ينفعل باحدها ولو سلم ان مفهومه يثبت الايجاب الجزئي فنقول يثبت العموم بعدم =

من الخصوصيات فلا معنى لتخصيصه أو تقييده بنحو لا يتصرف في منطوقه وبالجملة لا بد من التصرف فى المنطوق بالتخصيص او التقييد حيث يقصد تخصيص المفهوم او تقييده لما هو معلوم انه من توابع المنطوق كما لا يخفى .

مفهوم الشرط

الفصل الثاني في مفهوم الشرط فنقول اختلف القوم في ان للقضية الشرطية مفهوماً أم لا ؟ قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية : (فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة باحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحه فان له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية لكن منع دلالتها على اللزوم) .

وحاصله ان المثبت للقضية الشرطية بان لها مفهوماً يستدل باحد امرين الأول انادوات الشرط موضوعة لان يكون مدخولها علة منحصرة لثبوت الجزاء المعلق على ثبوته . الثاني جريان مقدمات الحكمة لاحراز كون الشرط اخذ بنحو

= القول بالفصل اذ لم يذهب أحد الى الفصل بين النجاسات وعليه لا يشمل المتنجسات إذ ذلك يشمل ما فرض نجسا واما تنجيس المتنجس فيستفاد من دليل آخر ولا يستفاد من هذا الدليل وقد استوفينا البحث فى تقرير الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العلة المنحصرة المترتبة عليه والمنكر فله جهات للانكار اما ينكر اللزوم كالقضية الاتفاقية أو ينكر الترتب أو ينكر العلية مع تسليم اللزوم مع الترتب بان يلتزم بالترتب وينكر العلية كالترتب بالطبع أو يسلم العلية ولكن ينكر الانحصار ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان ظاهر القضية الشرطية بل كل قضية دخل كل عنوان فى شخص الحكم بنحو العلة فلذا لا معنى لجعل البحث في مفهوم الشرط يرجع الى كون الشرط بنحو العلة المنحصرة وعدمه الى عدمه بل مرجعه الى تعليق سنخ الحكم او شخصه فنقول ان طبع القضية من حيث اقتضاء اداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربط الحكم بموضوعه فاذا اشتملت القضية على تلك الزيادة فحينئذ مقدمات الحكمة تقضي اطلاق الحكم الملازم لتجريده من هذه الجهة فلذا يمكن ان يدعى جريان اصالة الاطلاق وبجريانها يقتضي التجريد من هذه الجهة وان كان بالاضافة الى طرف الموضوع يبقى على حاله من حيث ان طبيعة الاهمال في طرف المحمول بالاضافة الى موضوعه .

وعليه تكون مقدمات الحكمة تثبت المفهوم ان كان المعلق سنخ الحكم وان كان شخص الحكم فلاموقع لجريانها حيث انك قد عرفت ان عنوان الموضوع مع جميع ما له من القيود يكون بالنسبة اليه من العلة المنحصرة فمع انتفائه ينتفي شخص الحكم عقلا بلاحاجة الى جريان مقدمات الحكمة فلذا قلنا ان مرجع النزاع فى الحقيقة فى اثبات المفهوم وعدمه الى ان المعلق شخص الحكم او سنخه فان كان الأول يلزم القول بعدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وان كان الثاني فالقول ثبوت المفهوم لها والتحقيق هو الثاني .

بيان ذلك ان المعلق في القضية الشرطية هو طبيعي الحكم من غير فرق

بين أن يكون المنشأ بمادة الوجوب او التحريم او التحريم أو بهيئتها كصيغة أفعل اما ما كان بالمادة كمثل ان جاءك زيد فيجب عليك اكرامه فلا اشكال في ان المادة موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام واما ما كان منشأ بهيئتها فعلى المختار في وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له عام فيكون المنشأ هو طبيعي الحكم فعليه ان احرز اطلاق الحكم بمقدمات الحكمة ثبت ان كل حكم يثبت بثبوت موضوعه ولازمه ان ينتفي بانتفائه فيكون مفاده ان طبيعي الحكم يثبت بثبوت الموضوع وينتفي بانتفائه وليس المفهوم إلا ذلك وهذا المفهوم إنما حصل بمقدمات الحكمة المثبته للاطلاق من الجهة الزائدة على ربط الحكم بموضوعه وهو الشرط ولا ينافي عدم جريانها بالنسبة الى نفس ربط الحكم بموضوعه فيلتزم بالاهمال من جهة الموضوع والاطلاق بالجهة الزائدة اذ الاخذ بالاطلاق من جهة لا ينافى الاهمال من جهة اخرى لعدم منع الاهمال من جهة التمسك بالاطلاق من سائر الجهات وبهذه العناية ربما نقول بمفهوم الغاية والحصر واما الوصف بحث ان الوصف من شؤون الموضوع لذا يصير منشأ للتشكيك في جريان اصالة الاطلاق وان كان الظاهر عدم جريانها لما عرفت من ان مقتضى طبع القضية اهمال الحكم بالنسبة الى موضوعه بجميع شؤونه وقيوده والوصف من شؤون الموضوع وقيوده فلم يكن في القضية الوصفية ما تكون جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه .

وبالجملة ان المفهوم يستفاد من جريان مقدمات الحكمة لاثبات اطلاق الحكم بالنسبة الى الجهة الزائدة من الشرط وغيره ولا ينافي اهماله بالنسبة الى موضوعه

ان قلت هذا يتم فيما اذا كان الحكم بمادة الوجوب كما لو قال ان جاءك زيد يجب اكرامه بخلاف ما اذا كان بهيئة كما لو قال ان جاءك زيد اكرمه حيث ان

مفادها معنى حرفي وهو جزء غير قابل للاطلاق . فكيف يثبته مقدمات الحكمة لانا نقول هذا يتم بناء على مختار الشيخ الانصاري (قدس سره) من كون معان الحروف جزئية والجزئي لا اطلاق فيه ، واما بناء على المختار من ان وضع الحروف بالوضع العام والموضوع له عام فلا مانع من جريان مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق ودعوى ان المعنى الحرفي ملحوظ آلياً لكونه مما يغفل عنها والاطلاق والتقييد يحتاج الى الاستقلال في اللحاظ .

قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية اولا هذا فيما لو تمت هناك مقدمات الحكمة ولا يكاد يتم فيما هو مفاد معنى حرفي كما ههنا والا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل ممنوعة فانك قد عرفت منا سابقاً بان معان الحروف من خصوصيات المعنى الاسمي وانها معاني مقصودة بالافادة ومع كونها كذلك كيف تكون مما يغفل عنها ولاجل ذلك صححنا ارجاع القيود الى الهيئة مع كونها معنى حرفياً فاذا صح ذلك فلا مانع من جريان مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق فيها كما لا يخفى ثم انه استدل غير واحد على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب ان اطلاقه يقتضي ان يكون هو تمام المؤثر وكونه علة تامة اذ لو لم يكن كذلك لقيد فلما لم يقيد يعلم انه تمام المؤثر .

اقول ذكر الشرط من دون تقييد لا يدل على كونه علة تامة لانه يمكن ان يكون المؤثر امرين متضادين بنحو يؤثر أحدهما فلو سبق احدهما لا يبقى مجال لتأثير الآخر وحينئذ لا يدل على انحصار العلة إلا ان يدعى بان هـــذا الاطلاق بالنسبة الى المعلول والجزاء يثبت المطلوب بتقريب انظاهر استناد المعلول والجزاء الى الشرط بنحو الاطلاق يدل على انه لا يستند الى شيء آخر فحينئذ يدل على

الانتفاء عند الانتفاء وقد يقرب اطلاق الشرط بان اطلاق الشرط يقتضي التعيين كما ان اطلاق الامر يقتضي التعيين للوجوب .

اقول لا يخفى ان قياسه على الوجوب التعييني لا من جهة الاختلاف في انحاء الترتب حتى يتوجه ايراد الاستاذ (قدس سره) في الكفاية بما حاصله ان التعيين والتعدد في الشرط من نحو واحد بخلاف التعدد والوحدة في الوجوب فليسا من نحو واحد . بل من جهة انه لو كان المعلول والجزاء له علة اخرى فلابد ان يكون في حال انعدامه لا يكون مستنداً الى عدم العلة المذكورة في القضية مطلقاً بل يكون مستنداً انعدامه الى تلك العلة ولكن عند عدم الآخر فهو نظير ما عرفت في الواجب التخييري ومن الواضح ان ظاهر القضية الشرطية كون انعدام المعلول مستندا الى انعدام العلة المذكورة مطلقاً ولو عند وجود الآخر وهذا لا يتم إلا ان يكون المذكور مؤثرا بتمام جهاته وحدوده وعلى مسلك الاستاذ (قدس سره) من ان محل النزاع في المفهوم يرجع الى كون المذكور في القضية الشرطية العلية بنحو الانحصار واما بناء على ما اخترناه من كون الاطلاق الناشيء من مقدمات الحكمة يثبت كون سنخ الحكم المعلق على الشرط بنحو يوجب ربطه بالجهة الزائدة زائدا على ربط الحكم بالموضوع فلا مجال لكون المذكور في القضية بنحو العلة المنحصرة ام بنحو اللزوم إذ ذلك ليس محلا للكلام في كون القضية بالنسبة الى عقد الوضع كان بنحو الانحصار وانما النزاع في عقد الحمل فان لاحظت الحكم بالنسبة الى الجهة الزائدة مهملا كما انه بالنسبة الى موضوعه فلا مفهوم في البين وان جرت مقدمات الحكمة وتحقق الاطلاق بالنسبه الى تلك الجهة الزائدة يثبت المفهوم ولا ينافي ثبوت الاهمال من جهة الموضوع .

ومما ذكرنا من كون النزاع فى عقد الحمل يظهر ان مثل الوصايا والاقارير التي توجب انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع ليس ذلك من المفهوم واما على مسلك الاستاد من ان النزاع في عقد الوضع يشكل ذلك في مثل تلك الامثلة .

بيان ذلك هو انه لما استظهرنا كون الموضوع في القضية اخذ على سبيل العلة المنحصرة فبانتفاء الموضوع أو قيد من قيوده ينتفي عقلا كما في الوصايا والأقارير والنذور ونحوها مثلا لو قال يجب اعطاء زيد القارئ للقرآن فبانتفاء القراءة ينتفي الاعطاء بحكم العقل ولا يحتاج الى اثبات المفهوم لما عرفت ان الموضوع يؤخذ بنحو العلية المنحصرة كما هو ظاهر عقد الوضع واما على مسلك الاستاذ حيث جعل النزاع فى عقد الحمل فلا يكون انتفاء الموضوع في مثل هذه الصور عقلياً لان الموضوع لم يؤخذ على نحو العلة المنحصرة اذ من المحتمل انتفائها مع بقاء الحكم فلا يكون الانتفاء عقلياً .

ان قلت غرض الاستاذ (قدس سره) انه لا اشكال في الانشاء المخصوص قيامه بالموضوع قيام العرض بالمعروض والانشاء الشخصي ينتفى مع انتفاء موضوعه ولو لم يكن الموضوع بنحو العلة المنحصرة .

قلت نعم الانشاء كذلك ولكن ليس الكلام فيه بل الكلام فى المنشأ بهذا الانشاء ففى المثال المذكور يصح فيما لو كان زيد ان يعطى في غير حال القراءة وحينئذ لو انتفت القراءة من زيد لا ينتفي الاعطاء عقلا . نعم لا يعطي لعدم الدليل عليه عند عدم القراءة .

وكيف كان فيماذكره الاستاذ (قدس سره) من الوصايا والتقارير والنذور انما هي تصير مؤيده لما قلنا من ان محل النزاع فى عقد الحمل وليس في عقد الوضع

نزاع اصلا إذ ظاهر كل قضية تدل على كون الموضوع بما له من القيود له دخل في الحكم دخل العلية بنحو الانحصار كما في تلك القضايا المذكورة وهذا اجنبي على الكلام في المفهوم فانه راجع الى عقد الحمل كما لا يخفى .

تنبيهات مفهوم الشرط

ينبغي التنبيه على امور :

الاول ان المناط في أخذ المفهوم من تعليق سنخ الحكم على الشرط هو ان يكون له فردان فرد مذكور في القضية وفرد غير مذكور وكان المقصود من تعليق سنخ الحكم دفع توهم وجود الحكم لفرد آخر اولا يلزم من أخذ المفهوم تحقق فردين للحكم بل ولو كان بنحو انحصار الكلي في الفرد وحينئذ يكفي في ارادة السنخية من الحكم الذي هو مناط اخذ المفهوم وبعبارة اخرى ان المدار على التجريد في مورد امكان ان يكون له فرد آخر او يكفي امكان التجريد عن الشرط وان لم يكن فرد آخر الظاهر كفاية امكان مجرد التجريد في الاخذ بالمفهوم إذ يمكن تعليق سنخ الحكم على الموضوع ولو كان بنحو انحصار الكلي بالفرد إذ لا مانع من كون الملحاظ كلياً من دون ملاحظة الافراد وتظهر الثمرة في مثل قولك انكان زيد موجوداً فاكرمه فما كان الشرط محققاً للموضوع فعلى الصورة الاولى لا مجال لاخذ المفهوم اذ ليس لزيد فردان فرد مذكور في القضية وفرد لم يكن مذكوراً فيها وعلى الصورة الثانية يمكن تحقق المفهوم بان لوحظ مجرداً عن الشرط

إلا انه يكون كمفهوم اللقب وحينئذ يكون المفهوم من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ومن هذا القبيل آية النبأ فعلى الصورة الاولى لا مفهوم لها وعلى الثانية يكون لها مفهوم ولـكن بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ويكون كمفهوم اللقب على ما فصلنا سابقاً ثم لا يخفى ان من التزم بمفهوم الغاية في مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام لابد وان يلتزم بالمفهوم فى آية النبأ ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فلا وجه لتفرقه الاستاذ (قدس سره) بينهما فلا تغفل .

التنبيه الثاني ذكر الاستاذ (قدس سره) في الـكفاية (اشكال ودفع) اما الاشكال فحاصلة كيف يكون المناط في المفهوم سنخ الحـكم مع ان الشرط في القضية انما وقع شرطاً للمنشأ المتشخص بالانشاء الخاص وحاصل الدفع ان الخصوصية ليست داخلة في الموضوع له ولا في المستعمل فيه وانما هي من شؤون الاستعمال كما ان خصوصية الاخبار والحكاية في الجمل الاخبارية ناشئة من الاستعمال وليست داخلة في الموضوع له .

اقول لا يخفى انه يمكن التفرقة بين الاخبار والانشاء وذلك ان الاخبار لما كانت فيها جهة حكاية عن الواقع الثابت فيمكن ان يكون للمحكي سنخية واطلاقه بحيث يشمل المحكي بالحـكاية الاخرى فان تعدد الطريقة لا يوجب اختلافا في المحـكي وهو بخلاف الانشاء فان المنشأ بهذا الانشاء لا يشمل المنشأ بانشاء آخر فان المنشأ بهذا الانشاء تضييقه بنحو لا يكون له سعة يشمل ما انشاء بانشاء آخر فلا تتحققه السنخية ان قلت هذا اولم ينشأ تمام الحكم اما لو انشأ تمامه فلا يعقل ان يرد به انشاء آخر ألا ويحمل على التأكيد ومع عدم حمله عليه يبد ناقضاً له فعليه مع تحقق انشاء تمام الملـكية لا يعقل انشاء آخر مقابل لذلك الانشاء إلا

وان يحمل على التناقض ولا نفي بالسنخ إلا ذلك لانا نقول لا اشكال في امكان انشاء الملكية بسنخها أو بشخصها ثانياً بعد انشائه اولا لوقوعه ثانياً بعد انشائه اولا والوقوع يكشف عن مرحلة الامكان والوقوع مع الامكان يكشفان عن قاعدة التناسب بين العلة والمعلول بحسب الضيق والسعة فالتحقيق في حل الاشكال ان الانشائيات على قسمين قسم لا يكون من سنخ الاخبار اصلا كأنشاء الوضعيات مثل الملكية والزوجية ونحوهما فانه ليست لها واقعية قبل الانشاء وانما يكون لها واقعية بسبب الانشاء فهذا القسم من الانشاء من الامور الاعتبارية التي لا يكشف عن شيء لا يكون له اطلاق بحيث يشمل ما لو انشأ بانشاء آخر فلو جاء انشاء آخر يكون معارضاً له وقسم يكون فيه جهة حكاية مثل مطلق الاحكام التكليفية فانه وان كان طلباً انشائياً إلا انه فيه جهة حكاية عن الارادة الجدية وحينئذ تارة تحكي عن سنخ الارادة واخرى عن شخصها فعلى الاول تقع المعارضة لو انشأ ثانياً بخلافه على الثاني ومعنى سنخ الارادة هو انطباق سنخها على الارادة القائمة بالنفس ومنحصرة بها انحصار الكلي بفرده وليس المراد ان الارادة القائمة بالنفس تسمى بالسنخ في قبال الشخص لكي يتوجه الاعتراض بان الارادة القائمه بالنفس ليست إلا شخصيه كما لا يخفى .

التنبيه الثالث ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل اذا خفي عليك الاذان فقصر واذا خفي عليك الجدران فقصر فلابد من التصرف باحدهما او في كليهما اما بتخصيص مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر او رفع اليد عن مفهومهما واما بارجاعهما الى الشرط واحد اما بتخصيص كل واحد بمنطوق الآخر واما بالالتزام بالقدر المشترك يكون هو الشرط هكذا قيل في هذه المسألة لا ان الظاهر انه

لا حاجة الى هذه التصرفات الأربعة بل لا بد من الالتزام اما بان الشرط كلاهما أو الشرط هو القدر الجامع بينهما اذ تقييد مفهوم كل واحـد بمنطوق الآخر لا يثبت المطلوب إلا بارجاعه الى كون الشرط هو القدر الجامع ولـكن التحقيق ان هذه المسأله خارجه عن القول بالمفهوم فانها اجنبية عن ذلك إذ ظاهر التعليق هو شخص الحكم لا سنخه الذي هو المناط في أخذ المفهوم لحاله حال الوصايا والتقارير الذي قد أخذ المحمول فيهما هو الشخص وظاهر أخذ الموضوع بما له من القيود ليكون بنحو العلة المنحصرة فيكون انتفاء الحـكم عند انتفاء المقدم فى المقام كالموضوع في الوصايا والاقارير من الحـكم العقلي فمع وجود دليل آخر يكون معارضاً لهذا الدليل فيجب اعمال المعارضة فمع التساوي يسقط كلا الدليلين عن الحجية ليتعين حكم كل منها ويكون المرجع حينئذ هو الأصل وهو يختلف بالنسبة الى الحـكم الفرعي فقاصد السفر يتم حتى يخفى عليه الاذان والجدران معاً لا ستصحاب وجوب التمام والمسافر يقصر حتى يرى الجدران ويسمع الاذان لا استصحاب وجوب القصر وظهر مما ذكرنا الاشكال فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) من جعل هذه المسألة من متعلقات القول بالمفهوم لما عرفت انها اجنبية عن المفهوم ولا يخفى ان هذا التنبيه ينبغي ان يعنون بما اذا لم يكن الجزاء قابلا للتكرار لكي يكون التنبيه الآتي بعده معنوياً بما يكون قابلا للتكرار ومما ذكرنا ظهر رفع الاشكال على ما ذكره الاستاذ من عدم الفرق بين الأمر الثاني والثالث فى الـكفاية مع اتحاد العنوان فان الأمر الثاني فيما اذا لم يكن قابلا للتكرار والثالث فيما كان قابلا للتكرار فافهم .

التنبيه الرابع ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وكان قابلا للتـكرار

لا يخفى ان جميع ما ذكر في الفرض السابق يجري في هذا التنبيه ويزيد عليه في المقام التصرف في الجزاء وعلى كلا التقديرين لا بد من التصرف في ظاهر القضية الشرطية اما من جهة الشرط بان تلغى خصوصية الشرطية وجعل الشرط هو القدر الجامع ويكون ذلك على خلاف ظهور القضية فان ظاهرها رعاية الخصوصية واما من جهة الجزاء بان تلغى الخصوصية في الجزاء يراد مطلق الطلب بنحو الاهمال الذي هو خلاف ظاهر القضية وفرق بين الخصوصية من الطلب وبين مطلق الطلب فان الاول لا يعقل ارادته لاستحالة توارد طلبين نحو شخص بخلاف الثاني فانه لا ينافي توارد طلبين على امر كلي لا يقال انه لا يمكن التصرف في ناحية الجزاء إذ لا يعقل ارادة مطلق الطلب على سبيل الاهمال لان الطلب من الكيفيات النفسانية والكيفيات النفسانية لها تقرر في الخارج والاشياء ما لم تتشخص لم توجد في الخارج لانا نقول لنا اعتباران في الطلب المنشأ بالصيغة فبأعتبار كونه من الكيفيات النفسية يكون محلى بالخصوصية وباعتبار انشائه يختلف فمرة ينشأ غير ملحوظ مع الخصوصية واخرى ينشأ معها وبالجملة الاهمال أو الخصوصية معتبرة في الطلب المنشأ بالصيغة لا بماله تقرر خارجي فاذا لم يعتبر في عالم الانشاء فلابد من التداخل بالاكتفاء باتيان فعل واحد إلا ان يحصل سبب آخر يوجب تكرر الجزاء كما لو افطر ثم كفر ثم ظاهر وجب عليه كفارة اخرى لانتفاء التأكد والى ذلك يرجع التفصيل بين تخلل الشرطين بالامتثال وعدمه .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المهم في المقام تنقيح ان المتأثر من ناحية الشرط هل هو الطلب الذي هو الجزاء أو متعلقه فنقول ان سنخ الملازمة بين المقدم والتالي في القضايا التشريعية سنخ الملازمات التكوينية ولكن هناك فرق هو انه

في الاول ادعائي وفى الثاني حقيقي فكما ان بين طلوع الشمس ووجود النهار ملازمة تكوينية كذلك في قول المولى ان جاءك زيد فاكرمه فان المولى لما رأى مصلحة في اكرام زيد حين مجيئه ادعى الملازمة بين المجيء وبين الاكرام ونزل المجيء منزلة العلة التامة فاذا كانت القضايا التشريعية كالقضايا التكوينية ادعاء فحينئذ يشتركان في ان الملازمة التي تذكر فى القضية اللفظية إنما هي تابعة الملازمة الملحوظه بحسب الخارج فيكون الأصل بالملازمة هو الخارج والانشاء اللفظي تابع له ويتفرع عليه ولا اشكال ان الخارج يعتبر فيه الملازمة بين الشرط ومتعلق الحكم لا بينه وبين الحكم فاذا كانت الملازمة بينه وبين متعلق الحكم فان كان المتعلق متحد العنوان والشرط متعدد فيكون تعدده بتعدد الوجود فلا يخرج عن الامتثال إلا بالتكرار وان كان يتعدد العنوان فيجزي اتيان شيء واحد تنطبق فيه العناوين فلا مانع من الاتيان بمجمع تنطبق عليه تلك العناوين كما هو كذلك فيمجمع الصلاتية والغصبية بناء على الجواز وحيث انتهى بنا الكلام الى هذا المقام فلذا ينبغي لنا التعرض على نحو التفصيل الى مسألة التداخل وينبغي لنا التكلم فيها من جهتين الجهة الاولى في تداخل الاسباب فنقول :

اختلف الاصحاب فى تداخل الأسباب بين قائل بعدم التداخل مطلقاً وقائل بالتداخل مطلقاً وقائل بالتفصيل بين متحد السنخ دون مختلفه فقال بالتداخل بالأول دون الثاني وقائل بالتفصيل بينما أتي بالجزاء بعد الشرط الاول فقال بعدم التداخل أبي بلزوم اتيانه بعد الشرط لو وجد ثانياً وبين ما اذا لم يأت بالجزاء حتى تكرر منه الشرط فقال بالتداخل فيكفي الاتيان بجزاء واحد والتحقيق هو عدم التداخل مطلقاً وذلك يقتضي تعدد الشرط فان ظاهر كل شرط ان يكون هو

المؤثر مستقلا ولازم ذلك تعدد الجزاء مع فرض كون الحكم سنخ الوجود قابلا للتكرار ولا يعارض هذا الظهور إلا ظهور الجزاء فى الوحدة بدعوى انه ظاهر فى صرف الوجود وذلك ينطبق على اول وجود الطبيعة لعدم ظهور الجزاء في الوحدة إذ الواحد انما يجزي لكونه مما يتحقق به المأمور به فحينئذ يصلح تعدد الشرط بياناً لتعدد الجزاء وبالجملة الجزاء بالنسبة الى الوحدة لا اقتضاء والشرط فيه جهة اقتضاء للمؤثرية فيقدم ما فيه الاقتضاء على ما لا اقتضاء فيه من غير فرق بين تكرر الشرط قبل الجزاء وعدمه بان يتخلل امتثال بين الشرطين فدعوى التفصيل بين تكرر الشرط فيلتزم بالتداخل و بين تخلل الامتثال بينهما فيلتزم بعدم التداخل كما هو المنسوب الى العلامة (قدس سره) بتقريب ان ظهور الشرط فى الاستقلال فى المؤثرية لا ينافي الاكتفاء بوجود واحد حيث ان تعدد الشرط موجب لحدوث مصالح فيه حسب تعدده وذلك لا يوجب إلا تعدد الطلب حسب تعدد المصالح وهو لا يوجب إلا ان يكون اجتماعها موجباً لتأكيد بعضها بعضاً وهو معنى التداخل نعم لو تخلل بين الشرطين امتثال باتيان الجزاء يلزم ان يؤثر فى وجوب آخر فلا يكون حينئذ من التداخل في غير محلها فان ظاهر القضية الشرطية كون الشرط فيها مقتضياً لوجود الموضوع للوجوب ومع تحقق الموضوع له يكون الوجوب من تبعات الموضوع وحينئذ فوجود كل شرط موجب لتحقق الوجوب تشريعاً ولازم ذلك ان يكون كل شرط ظاهر فى المؤثرية مستقلا وذلك يقتضي وجوداً مستقلا للجزاء ومع كون الجزاء واحداً يخرج كل واحد من الشرطين عن المؤثرية مستقلا بل تكون المؤثرية مستندة الى الجمع وحتى فيما لو قلنا بالتأكد فيما لو تعدد الشرط باعتبار اجتماع اوامر متعددة على جزاء واحد يوجب أن يكون بعضها مؤكداً للآخر فان الجزاء لم يستند الى كل واحد من الشرطين وانما يستند الى المجموع

إذ الوجوبان المستقلان يقتضيان وجودين مستقلين وهو معنى عدم التداخل .

ثم لا يخفى ان ما ذكرنا هو الوجب لاختيار عدم التداخل لا ما ذكره بعضهم من ان الشرط يدل على تعدد الجزاء بالوضع ومقدمات الحكمة تدل على وحدة الجزاء ولا اشكال في تقدم الدلالة الوضعية على الدلالة بسبب مقدمات الحكمة اذ لا مجال لجريانها مع تحقق الدلالة الوصفية لان تعدد الشرط الموجب لتعدد الجزاء انما هو بمقدمات الحكمة على انه لو اقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء فهو يوجب تعدد الطلب المستفاد من الجزاء مع عدم الالتزام بتعدد المتعلق إذ من الممكن تعدد الطلب مع وحدة متعلقة هذا كله فيما اذا تعدد الشرط وكان الجزاء قابلا للتكرار واما اذ لم يكن قابلا للتكرار وكان المعلق في القضية شخص الجزاء فلا محيص من رفع اليد عن ظهور الشرط فى المؤثرية بنحو الاستقلال فمع التقارن يستند الجزاء الى المجموع خصوصاً اذا اقتضى كل واحد منهما بالخصوص وجود الجزاء إذ لا يمكن ان يستند الى كل واحد منهما بالخصوص للزوم الترجيح بلا مرجح فلابد ان يستند اليهما معاً نعم مع تقدم أحدهما وتأخر الآخر يكون التأثير للمتقدم ويلغى تأثير المتأخر لاستناد الاثر لاول الوجودين قهراً كما لا يخفى.

الجهة الثانية في تداخل المسببات (١) بمعنى انه يكفي الاتيان بسبب واحد

---

(١) لا يخفى ان القاعدة فى المسببات هو عدم التداخل اذ تعدد الشرط يوجب ذلك بل مقتضى الاصل فى مقام الشك فى التداخل وعدمه هو عدم التداخل بتقريب ان الشك فى ذلك يرجع الى الشك فى الخروج عن عهدة تكاليف متعددة بالاتيان بالفعل الواحد وحينئذ يكون من الشك في السقوط وهو مجرى الاشتغال وهو معنى عدم التداخل ومن هذه الجهة يفترق عن الشك في تداخل =

في مقام امتثال ما تقتضيه الاسباب المتعددة والظاهر انه بعد معرفة عدم التداخل

- الأسباب فانه يكون من الشك في الثبوت اذ مرجعه الى الشك فى اشتغال الذمة بازيد من واحد فينفى بالبراءة وهو معنى التداخل لا يقال انه لا يمكن الأخذ بتعدد الشرط المقتضي لعدم التداخل في المسببات إذ ذلك يعارض باطلاق المادة فى ناحية الجزاء المقتضى لعدم تكرار العمل لان تكراره يوجب رفع اليد عن مقتضى اطلاق المادة لانا نقول ان اطلاق المادة مقتض لما ذكر لو خلي ونفسه إلا ان اطلاق الشرط فى كل من القضيتين المقتضى لتكرار ايجاد الطبيعة يكون حاكما على اطلاق المادة إذ يعد بياناً فلا معارضه على ان القائل بالتداخل فى المسبب مع اعترافه بالتداخل في ناحية السبب لابد له من الالتزام بمقدمتين أحدهما أن يكون طبيعة الوضوء الواجبة بالشرط الأول مغايرة للطبيعة الواجبة بالشرط الثانى ولو من جهة اضافته الى السبب والثانية الى الثاني لا ان يكون ذلك بنفسه موجباً للتعدد بل من جهة كشفه عن التعدد الواقعي ولو باعتبار ان تعدد السبب يكشف عن تعدد المسبب ثانيهما ان يقال ان التغاير بين الطبيعتين ليس على نحو التباين بحيث لا يمكن اجتماعها بل هو من قبيل تعدد العناوين المختلفة القابلة للاتحاد بينها في المصداق الخارجي كالهاشمي والعالم ومع تمامية المتقدمتين للمكلف ان يمتثل الأمرين المتوجهين له بالاتيان بفرد واحد يكون مجمعاً للعنوانين مصداقا لكل من الطبيعتين وهو مراد القائل بالتداخل ولكن لا يخفى ان مجرد ذلك لا يكون سبباً لتأسيس قاعدة كلية وهي اصالة التداخل فى المسببات لكى تحمل الأخبار الواردة مما ظاهرها التداخل كمثل ما ورد من كفاية غسل واحد لمن عليه اغسال متعددة إذ الاكتفاء بالغسل الواحد كما يحتمل ان يكون من قبيل تداخل المسببات يحتمل ان يكون الاتيان بغسل الجنابة مثلا يكون رافعاً لموضوع الباقي أو ان الشارع اكتفى بغسل الجنابة واسقط الباقي على انه لو قلنا بتداخل المسببات لابد من =

في الاسباب يظهر عدم التداخل في المسببات اذ قد عرفت أن ظاهر تعدد الشرط كون كل شرط أخذ علة مستقلة واليه يستند التأثير وذلك يقتضي تعدد الجزاء

= اعتبار القصد فيما يكون امتثالا للجميع مع انه ربما يقال بالا كتفاء مع عدم القصد الى الجميع .

وبالجملة انه بعد البناء على عدم تداخل الاسباب وكون كل سبب مؤثراً في ناحية الجزاء فيكون في مثل اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ وجوبات متعددة متعلقة بطبيعة الوضؤ حيث ان الطبيعة الواحدة على وحدتها لا يعقل ان تكون مجمعاً لحكمين متعددين وعليه لا بد من رفع اليد عن اطلاق المادة في ناحية الجزاء وحينئذ فيكون الواجب بالشرط الاول غير ما وجب بالشرط المتحقق ثانياً فيكون الواجب بالاول فرداً من الواجب وبالثاني فرداً آخر وحينئذ يظهر لك انه يستحيل الالتزام بتداخل المسببات اذ مرجع ذلك الى صحة ان يكون الواحد اثنين وذلك بعد ان صار الواجب علينا فردين من الوضوء فكيف يمكن القول بان وضؤ واحداً يكفي عن الاثنين وقد عرفت ان القائل بذلك لابد له من الالتزام بتلك المقدمتين والالتزام بها حسبما عرفت لا ينفع بنحو يوجب تأسيس قاعدة كلية وهي اصالة التداخل بالنسبة الى المسببات ولا يقاس المقام بما كان من قبيل اكرم عالماً واكرم هاشمياً مما كان المطلوب صرف الوجود وكان الاطلاق بدلياً إذ الاتيان بالمجمع وان اوجب سقوط الوجوبين لاجل ان العقل لا يرى تفاوتاً بين الاتيان بالمجمع فيسقط الخطابان أو الاتيان بكل فرد من العالم فقط والهاشمي فقط إلا انه لا يلزم من اجتماع الوجوبين في الوجود الواحد تأكد أحدهما للآخر نعم لو كان الخطابان شموليين أو أحدهما بدلياً أو شمولياً لزم من القول بالتداخل اما للتأكد أو لاجتماع المثلين .

وبالجملة الاتيان بالمجمع فيما اذا كان أحد الخطابين بدلياً من غير فرق بين =

من غير فرق بين ما اذا كان بين موضوعي الخطابين عموم وخصوص من وجه كمثل اكرم العالم واكرم الهاشمي أو كان بينهما مباينة كمثل المرأة يجب عليها الغسل من الحيض ومن الجنابة بناء على ان الغسل بنظر الشارع يختلف بحسب الماهية والحقيقة باعتبار ترتب الآثار .

ودعوى انه اذا كان بين موضوعي الخطاب عموم من وجه كالمثال المذكور فالتداخل على وفق القاعدة من غير حاجة الى اقامة دليل عليه بالخصوص بتقريب ان اكرام العالم الهاشمي قد انطبق عليه العنوانان اي عنوان اكرام الهاشمي واكرام العالم وذلك يوجب تعدد الاضافات الموجب لتعدد الامتثال بالنسبة الى التكاليف المتعددة ممنوعة إذ ذلك مناف لظهور القضية الشرطية فان ظاهر كل شرط يقتضي وجوبا مستقلا وهو يوجب امتثاله بوجود مستقل فاتيان الوجود الواحد المجمع للعنوانين يوجب تأكيد بعضها بعضاً وذلك خلاف ظاهر تعدد الشرط على ان تعدد الاضافات لا يوجب تعدد الوجود الواحـــد وبالجملة

= كون الخطاب الآخر بدلياً أو شمولياً ليس من التداخل كما انه ليس من التداخل ما لم يكن السبب قابلا للتعدد كمثل اذا افطرت في شهر رمضان فعليك الكفارة فان ناحية الافطار لا تعدد فيها واما مثل الخيار الذي هو غير قابل للتعدد بالنسبة الى عقد واحد من شخص واحد ولكن بالنسبة الى اسباب متعددة كالمجلس وكون المبيع حيوانا والغبن وغير ذلك من اسباب الخيار يمكن تقييده باحد هذه الاسباب فلو قال صاحب الخيار اسقطت خياري من الغبن او المجلس فلا يسقط خياره إلا من حيث اضافته الى ذلك السبب واما من سائر الجهات فيبقى بحاله وحينئذ مثل ذلك يدخل تحت محل النزاع ويلحق بما اذا كان السبب قابلا للتعدد على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

الامتثال باتيان الفعل الواحد اما ان يكون من باب التأكد واما اتيانه مرتين لوجوب تعدد الامتثال الناشي من تعدد الوجوب الناشيء من تعدد الشرط الظاهر في كون كل شرط علة مستقلة فلا محيص من القول بعدم تداخل المسببات كما قلنا في عـــدم تداخل الاسباب إذ الدليل الذي اوجب عدم تداخل الاسباب هو الذى اوجب عدم تداخل المسببات فلذا قلنا ان القاعدة تقتضي عدم التداخل في الاسباب والمسببات إلا ان يقوم دليل على التداخل كما دل على كفاية وضوء واحد عن اسباب متعددة من غير فرق بين تكرر السبب الواحد كما اذا نام مكررا او كان السبب مختلفا كما اذا نام وبال وكما دل على كفاية غسل الجنابة عن بقيـة الاغسال فلا تغفل .

مفهوم الوصف

الفصل الثالث مفهوم الوصف فقد اختلف الاصحاب في دلالة القضيـــة المشتملة على الوصف على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وعدمها على قولين الحق عدم دلالة الوصف على المفهوم وفاقا للمشهور على العكس من القضية الشرطية قال الاستاد قدس في الكفاية ما لفظه : (الظاهر انه لا مفهوم للوصف وما بحكمه (١)

---

(١) المراد بحكمه هو الوصف الضمني كقوله (ص) (لان يمتلىء بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلىء شعرا فان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير فيدل بمفهومه على تقدير القول به على عـــدم البأس بالشعر القليل والمراد بقوله مطلقا سواء اعتمد على الموصوف ام لم يعتمد والظاهر خروج ما لم يعتمد على =

مطلقا) نظرا الى كون الاوصاف من قيود الموضوع ومن شئونه وتكون نسبة

= الموصوف عن محل النزاع إذ هو من قبيل مفهوم اللقب وان قال بعض السادة الاجلة قدس سره بدخوله في محل النزاع ولذا ادعي دلالة آية النبأ على حجية الخبر من جهة مفهوم الوصف بل مقتضى استدلالهم على المفهوم بان الوصف مشعر بالعلية من غير تقييد بما اذا اعتمد على موصوف وان لم يوافقه استدلالهم بلزوم اللغوية لو لم يدل على المفهوم فانها انما تكون فيما اذا ذكر الموصوف مع الوصف ولم يكن دالا على المفهوم .

وكيف كان فقد استدل للقول بمفهوم الوصف بان الاصل في القيود الاحترازية وبلزوم اللغوية وبالوضع وبان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وبلزوم حمل المطلق على المقيد وقد اجاب المحقق الخراساني قدس سره عن الاول في كفايته بما لفظه : (لان الاحترازية لا توجب الا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية الخ) .

وتوضيحه ان لنا مقامين الاول كون الحكم المذكور في القضية وارداً على موضوع معين ولايتناول غيره من الأفراد ، الثاني ان تكون القضية تدل على نفي الحكم المذكور عن غير هذا الموضوع ولايخفى ان بين هذين المقامين فرقا واضحاً فانه على الاول لا تكون القضية دالة على نفي الحكم عن غير هذا الموضوع ولا على وجوده بخلافه على الثاني فانها تدل على عدم الحكم في غير هذا الموضوع بنحو لو وجد دليل على ثبوت الحكم لغير هذا الموضوع يكون معارضا وعلى الاول يحمل احترازية القيود والقول بالمفهوم يحمل على المقام الثاني وبالجملة لامنافاة بين كون القيود احترازيه مع عدم القول بالمفهوم واما الجواب عن اللغوية بعدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به لامكان ان تكون الفائده زيادة الاهتمام بالموصوف واما عن الوضع فبانه لم يثبت الوضع لذلك لو لم يثبت =

الحكم اليها كنسبة المحمول الى نفس الموضوع وقد عرفت ان المحمول بالنسبةالى الموضوع قد اخذ بنحو الاهمال وهو مما يقتضيه طبع القضايا ومع كونها كـذلك لا دلالة للوصف على المفهوم فانه عبارة عن ربط الحكم بخصوصية زائدة على ربط الحكم بموضوعه ولذا يتمسك باطلاق تلك الجهـــة الزائدة وبذلك يستفاد المفهوم والوصف ليس من ذاك القبيل لما عرفت انه من قيود الموضوع فلا يوجب ربط

= خلافه واما الاشعار بالعلية فـلا يقتضي استفادة المفهوم الا ان تكون بنحو الانحصار إذ من الممكن ان يكون للحكم علتان تنوب احداها مناب الاخرى .

واما عن حمل المطلق على المقيد فانما هو من جهـة التنافي بينهما من حيث التضييق والتوسعة فان دليل المطلق موسع توسعة موضوعه كمطلق الرقبة في قولنا اعتق رقبة بخلاف موضوع دليل التقييد فى قولنا اعتق رقبة مؤمنـة ولايخفى ان هذا المقدار من التنافى كاف فى حمل المطلق على المقيد وبالجملة حمل المطلق على المقيد راجع الى المقام الاول ولا يتوقف على المقام الثاني فظهر مما ذكرنا ان الحق هو عدم المفهوم للوصف اذ مناط اخذه هو كون الوصف راجعاً الى الحـكم بمعنى رجوعه الى المحمولات المنتسبة واما لو رجع الى الموضوع فيكون كاللقب من غير فرق بينهما هذا لو علم برجوع القيد الى الموضوع وهكذا لا مفهوم فيما اذا دار امره بين ما يكون قيـداً للموضوع او الحـكم ولا معين له كما في مفهوم الشرط حيث انه يستفاد منه تعليق جملة بجملة ولازمه تقييدالحـكم فيكون له مفهوم بخلاف المقام لعدم وجود المعين لاحدهما نعم يستثنى موردان احدها لو كانت هناك قرينة حالية او مقالية على كونه قيدا للحكم ويدل على المفهوم ولـكن لا من جهة الدلالة اللفظية وثانيهما انه بمناسبة الحـكم للموضوع يدل على ان الوصف له جهـــة خصوصية وانه يكون قيد للحكم فيدل على المفهوم بالدلالة اللفظيه فافهم .

الحكم به زائداً على ربط الحكم بموضوعه و بعبارة اخرى ان في مثل قضيةالشرطية يتصور فيها نسبتان نسبة ربط الحكم بموضوعه و نسبة ربط الحكم بتلك الخصوصية الزائدة كالشرط مثلا وحينئذ باطلاق تلك الجهة الزائدة يتحصل المفهوم ولاينافي الاهمال فى الحكم بالنسبة الى موضوعه وفي مثل القضية الوصفية لم يكن فيها نسبتان وانما هى مشتملة على موضوع وحكم مرتبط بالموضوع مع جميع شئونه والوصف من شئون الموضوع وقيوده .

ودعوى انذكر الوصف مشتمل على جهة زائدة توجب ربط الحكم بها زيادة على ربط الحكم بموضوعه فيكون ذكره متمحضا لتلك الخصوصية الزائدة على ما يقتضيه طبع القضية من نسبة الحكم الى موضوعه وذلك يقتضى ان يزاد من المحمول سنخ الحكم اي ارادة الطبيعة المرسلة منه لا الطبيعة المهملة ممنوعة لان ذلك يتم لو كان الوصف من قيود الحكم وكونه كذلك محل منع اذ الظاهر ان ذلك من قيود الموضوع فيكون حاله حال اللقب لا يقال ان نسبة الحكم الى الوصف غير نسبته الى الموصوف ولذا قيل بان الوصف يشعر بالعلية وذلك يوجب الاخذ باطلاق الوصف ولا ينافى الاهمال من جهة اخرى لما عرفت من امكان التفكيك بينهما كما هو كذلك في القضية الشرطية لانا نقول ان القضية الوصفية عند تحليلها تنحل الى نسبتين ولكن بحسب الخارج العرف يراها قضية واحدة مشتملة على موضوع ومحمول وان الوصف من مقومات الموضوع وحينئذ فلا معنى للتفكيك بين انتساب الحكم الى الموضوع وبين انتسابه الى الوصف من حيث الاطلاق والتقييد .

ثم لا يخفى انه على تقدير استفادة الظهور من القضية الوصفية فلازمه

تعليق الحكم على تلك الجهة التي اخذت زائدة على ربط الحكم بموضوعه مع حفظ (١) بقية الخصوصيات ففي مثل قوله : (في الغنم السائمة زكاة) بناء على استفادة المفهوم هو انتفاء الزكاة عن معلوفة الغنم لا نفي الزكاة عن معلوفة الابل نعم لو استفيد منها عدم خصوصية للموضوع كان له وجه فافهم واغتنم .

مفهوم الغاية

الفصل الرابع مفهوم الغاية والتكلم في الغاية يقع في مقامين :

الاول في ان الغاية داخلة في المغي ام لا ؟ فنقول اختلف الاصحاب في ذلك فبين قائل بدخولها مطلقاً وقائل بالعدم مطلقاً وثالث بالتفصيل بين ما كانت الغاية من جنس المغي فقال بدخولها وبين ما لم تكن من جنسها فقال بعدمه

(١) لا يخفى ان الصفة تارة تكون اعم من الموصوف او اخص او مساوية اما اذا كانت الصفة اخص فلا اشكال في دخولها في محل النزاع واما فيما كان بينهما عموم من وجه ففيما كان الافتراق من جانب الموصوف فهو داخل في محل النزاع واما فيما كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف كقولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على نفي الزكاة عن معلوفة الابل فالظاهر انه ليس من محل الكلام لما هو معلوم ان المفهوم انتفاء سنخ الحكم عن نفس الموضوع المذكور في المنطوق لا انتفاؤه عن موضوع آخر غير الموضوع المذكور في المنطوق وهذا هو غرض المحقق في كفايته من الافتراق من جانب الوصف والظاهر ان مثل هذا ليس من قبيل الافتراق من جانب الوصف .

ورابع التفصيل بين الادوات ، والظاهر هو الاخير إذ الفرق ظـاهر بين مثل اداة (حتى والى) فان الاولى ظاهرة فى دخول الغاية فى الملغي كما يظهر ذلك من موارد استعمالها كمثل (اكلت السمكة حتى راسها) بخلاف الثانية فان الظاهر من موارد استعمالها عدم دلالتها على دخول الغاية فيه اذ مقتضى الانتهاء ذلك كما ان مثل كلمة (من) التي هي للابتداء تدل على ان ما قبلها خارجة عما بعدها كما هو مقتضى الابتداء . ثم ان الظاهر بالنسبه الى شخص الحكم يقتضي انتفاؤه فى ظرف وجود المدخول نظراً الى ان كلمة (الى) تدل على انتهاء السابق فى ظرف المدخول ولازمه انعدامه في ظرف المـدخول من غير فرق بين كون الغاية قيداً للموضوع او للمحمول او للنسبة الحـكمية وذلك ليس من المفهوم لما عرفت ان انتفاء شخص الحكم مما يقتضيه طبع القضية وانما المفهوم هو انتفـاء سنخ الحكم فلا تغفل .

المقام الثاني في ان للغاية مفهوماً ام لا ؟ (١) .

---

(١) ذكر بعض السادة الاجله قدس سره فى بحثه الشريف ان المستفاد من الغاية للشيء هل هو انقطاع ذلك الشي عليها او مجرد وصوله اليها وعـدم انقطاعه قبلها من دون نظر الى انقطاعه عليها والانصاف ان موارد الاستعمال مختلفة فربما كان المراد هو الأول كما فى مثل اجلس في هذا المكان الى الزوال اذا كان المراد تحديد الجلوس وانقطاعه عند الزوال وربما كان المراد هو الثاني كما فى المثال المذكور اذا كان المراد مجرد عـدم انقطاع الجلوس قبل الزوال ومحض وصوله الى الزوال من دون نظر الى انقطاعه عليه ولـكن لا يبعد دعوى ظهور الغاية فى النحو الاول وان النحو الثاني محتاج الى عناية لان انقطـاع الجلوس عند الزوال يلزمه وصوله اليه وعدم انقطاعه قبله ثم بعد البناء على ان المستفاد =

فنقول لا اشكال ولا ريب انه يستفاد المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم من الغاية من القرائن الخارجية من غير فرق بين كون الغاية قيداً للموضوع او

من الغاية هو النحو الاول وقع النزاع فى مفهوم الغاية فنقول اما غاية نفس الحكم مثل يجب عليك الامساك الى غروب الشمس بناءاً على ان تعلق الى بيجب فغاية دلالتها انما هي على انقطاع الحكم عندها ولا ينافيها وجوب الامساك فيما بعد ذلك بوجوب آخر لمصلحة اخرى تقتضى ذلك فلا يكون هذا المثال معارضا لما يدل على وجوب الامساك من الغروب الى غيبوبة الحمرة المغربية مثلا . نعم فى التحديد بالغاية دلالة على عدم استمرار ذلك الحكم بنفسه الى ما بعد الغاية فلا تكون معارضا الا لما يدل على بقاء ذلك الحكم الى ما بعد الغاية .

وبالجملة ففي المقام احتمالان احدهما احتمال استمرار الحكم المغيى الى ما بعد الغاية وهذا الاحتمال ينفيه نفس الغاية بناء على ظهورها فيما تقدم من النحو الاول والاحتمال الآخر احتمال حدوث حكم آخر مماثل لهذا الحكم ناش من مصلحة اخرى يكون ثابتاً فيما بعد الغاية وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه بالغاية إذ لادلالة لتحديد الحكم الموجود فيها على نفي حكم آخر يكون ثابتاً فيما بعدها نعم بعض الاحكام لا يتاتي فيها هذا الاحتمال الثاني مثل الصحة والفساد والطهارة والنجاسة فان مثل هذه الاحكام إذا حددت بغاية مثل الماء طاهر حتى يلاقى النجس لم يحتمل فيها الابقاء ذلك الحكم بنفسه واستمراره الى ما بعد الغاية وهو منتف بمقتضى التحديد بالغاية الدالة على الانقطاع كما عرفت اما احتمال حدوث حكم آخر ثابت فيما بعد الغاية فهو وان لم يمكن نفيه بنفس الغاية الا انه منتف في مثل تلك الاحكام في نفسه للقطع بانه على تقدير ان يكون الماء طاهراً فيما بعد الملاقات فانما هو تلك الطهارة الثابتة قبل الملاقات لاطهارة اخرى وفرد آخر من الطهارة يكون ثابتاً بعد الملاقات لاجل مصلحة اخرى تقتضي ذلك الفرد من =

للمحمول او للنسب الـكلامية وانما الاشكال في ان ذلك هل يستفاد من ظاهر القضية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية مطلقا ام لايستفاد ذلك مطلقـا ام

= الطهارة كما قلنا في الوجوب هذا حال غاية الحـكم واما غاية موضوع الحكم فيظهر لك حالها مما ذكرنا في غاية الحـكم .

وحاصله ان غاية الموضوع مثل سر الى الـكوفة بناء على تعلق الى بالحدث والمادة لا عقاد الهيئة لا دلالة لها على ازيد من انقطاع السير الذي هو موضوع الحـكم عند بلوغ الـكوفة من دون تعرض لنفي السير فيما بعد الـكوفة موضوعا لوجوب آخر ثابت بمصلحة اخرى فتكون معارضاً لما يدل على استمرار السير الذي هو موضوع هذا الحـكم الموجود الى مابعدالـكوفة ولا يعارض ما يدل على ان السير فيما بعد الـكوفة يكون موضوعا لوجوب آخر لمصلحة اخرى .

فتلخص ان غاية ما تدل عليه الغاية هو انقطاع ما يكون غاية له عليهـــا فتعارض ما يدل على استمرار ذيها الى ما بعدها ولا تدل على نفي فرد آخر مماثل لذيها لكونه متحققا بعدها فلا يكون معارضة لما يدل على تحقق الفرد المذكـور بعدها وغرض القائلين بالمفهوم في باب الغاية هو الثاني وقد عرفت انه لم يثبت ما يوجب دلالتها على ذلك فجمل القول بمفهوم الغاية اقرب من القول بمفهوم الشرط مما لا يعلم وجهه واما النزاع في دخول نفس الغاية فيما قبلها وعـــدمه فهو مثل النزاع في ان مدخول من الابتدائية يكون دخلا فيما بعدها والظاهر ان موارد الاستعمال مختلفة ولا يمكن الجزم بظهور اللفظ في احد الطرفين مطلقاً الا انه من الواضح ان النزاع انما يتاتى فيما يمكن فيه الدخول او الخروج اماما لا يمكن مثل الزوال والمرفق بناءاً على كونه المفصل لا مجمع العظمين فلايكون داخلا في النزاع المذكور ثم لا يبعد ان يقال ان الظاهر من كون الشيء الفلاني غاية ان ذلك الشيء بتمامه ومجموع اجزائه يكون غاية فاذا قيل سرت الى الـكوفة كانت =

يفصل بين كون الغاية قيدا للموضوع او المحمول او قيدا للنسبة الكلامية فيلتزم بالمفهوم على الاخير دون الأولين الظاهر هو الاخير نظراً الى ان طبع القضية يقتضي الاهمال في طرف الحكم بالنسبة الى الموضوع والمحمول كما هو كذلك في اللقب مثلا الحكم الوارد على الموضوع الخاص كاكرم زيدا او اكرم الرجل العالم ونحو ذلك مما كان الحكم فيها قد اخذ بنحو الطبيعة المهملة وقد تشخص بالانشاء ومثله الحكم الوارد على موضوع مقيد بغاية كما قيل الوجه من قصاص الشعر الى الذقن يجب غسله واليد من المرفق الى اطراف الاصابع يجب غسلها فان الحكم فيها ليس الاطبيعة مهملة بنحو يكون حصة من الوجوب لاسنخه لكي يكون انتفاؤه بانتفاء الموضوع واما بالنسبة الى مالو كانت الغاية قيداً للنسبة فان ظاهر تقييد الحكم بالغاية هو ارادة سنخه وذلك مقتضى اصالة الاطلاق الحاكمة بالاخذ باطلاق النسبة . ودعوى ان النسبة من المعاني الحرفيه لا اطلاق فيها ممنوعة بانك قد عرفت منا سابقاً بانها معان كلية يمكن تقييدها فيمكن التمسك باطلاقها وبالجملة الاخذ باطلاق النسبة يوجب ان يؤخذ سنخ الحكم وبذلك يدل على ان طبيعة الحكم تنتفي عند حصول الغاية وهو معنى المفهوم لا يقال ان النسبة الكلامية من المعاني الحرفيه والاطلاق والتقييد فيها يتبع الطرفين فحينئذ كيف يمكن الالتزام بالاطلاق في النسبة الكلامية وبالاهمال في الطرفين لانا نقول ان التفكيك يمكن تحققه في عالم الاثبات إذ القضية تقتضي بحسب طبعها الاهمال

الكوفة بمجموعها غاية ومقتضى ذلك انقطاع السير على اول اجزائها اذ لو لم ينقطع واستمر الى آخر اجزائها لم تكن الكوفة بتمام اجزائها غاية بل كانت الغاية هو الجزء الاخير منها فلا تغفل .

بالنسبة الى الموضوع والمحمول ولا ينافي وجود مقتضى الاطلاق فيما لو تحقق امر خارجي يقتضيه فان النسبة الكلامية جهة زائدة على الموضوع والمحمول فلا مانع من الاطلاق بالنسبة اليها مع بقاء الجملة على مالها من عدم الاقتضاء للاطلاق إذلا منافات بين لا اقتضائية الجملة لاطلاق الموضوع مع اقتضاء الغايـــة في النسبة اطلاق تعليق سنخ الحكم ولاجل ذلك قلنا بالمفهوم فيهادون ما لو كانت الغاية للموضوع والمحمول فافهم وتأمل .

مفهوم الحصر

الفصل الخامس في الحصر ومنه اداة الاستثناء كـ (الا) مثـلا فانه لا اشكال في اختصاص الحـكم بالمستثنى منه سلبا او ايجابا ولا يعم المستثني ولاجل ذلك قالوا بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وذلك مقتضى ظهور كلمة (الا) الاستثنائية هو حصر الحكم في المستثنى منـه واخراج المستثنى عن تحت ذلك الحكم المذكور ومثله في ذلك القيد فانه أيضاً يوجب اخراج المقيد به عن حكم المطلق وان فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان التقييد يجعل المقيـد عنوانا يكون به موضوعا للحكم كمثل اعتق رقبة مؤمنة فان تقييد الرقبة بالايمان جعلها عنوانا في قبال المطلق بخلاف الاستثناء فانه باخراج المستثنى من حـكم المستثنى منه لا يوجب تعنونه بعنوان وتظهر الثمرة بينهما في الشك (١) فانـه

(١) كما تظهر بالفرق بين الا الاستثنائية والا الوصفيه مثلا او قال المقر في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم بجعل الا وصفيه فيكون قد اقر له بعشرة —

يمكن جريان الاستصحاب فيما لو شك في القيد بان شك في كون الرقبة مؤمنة

... دراهم موصوفة بانها غير درهم بخلاف ما لو قال بذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهما يجعل إلا استثنائية فيكون قد اقر لزيد بتسعة دراهم وهكذا لو قال ليس في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم فان كانت بنحو الوصفية فلا يكون معترفا بشيء من الدراهم وان كانت استثنائية يكون معترفا بدرهم واحد ولا يخفى انه في المثال الاول يعرف الفرق بين الصورتين بالاعراب فان قرأ المستثنى بالرفع فالأوصفية وان قرأ بالنصب فالا استثنائية وفي المثال الثاني لا يعرف الفرق بين الصورتين لصحة الرفع فيهما لكون الا واقعة في حيز النفي وكان الاستثناء متصلا فلذا يجوز نصب المستثنى على الاستثناء ويجوز ان يكون من توابع المستثنى منه بالاعراب على البدليه فلذا في المثال يحتمل ان تكون الا استثنائية كما يحتمل ان تكون وصفية وعليه لا يعلم باشتغال ذمة القائل بانه ليس بذمتي عشرة دراهم الا درهم بشيء من الدراهم الا ان يقال بان الاصل في الا الحصر لكونها موضوعة له فيكون المستثنى بدلا عما قبله وعليه يكون القائل بذلك معترفا بدرهم واحد واما لو قال ، ماله عندي عشرة دراهم الا درهما بالنصب فالمحقق في الشرائع والعلامة في القواعد قالا لم يكن اقرارا بشيء وقد وجه ذلك في المسالك بان الاخراج قبل الحكم والاسناد ومرجعه الى ان العشرة الا درهما ليس علي وهو معنى كون النفي متوجها الى التسعة ولكن لا يخفى ان الاخراج قبل الحكم والاسناد لا يلائم كون الا استثنائيه وانما يلائم كونها وصفية فان الاستثناء انما يتصور من الحكم وبذلك فرق بين الا الوصفيه وبين الا الاستثنائية بان الاولى اخراج قبل الحكم والثانيه اخراج من الحكم ومن هنا اشكل بالتناقض كما عن نجم الائمة قدس سره وحاصله ان القضيه المشتمله على الا تنحل الى حكمين حكم في الاثبات وحكم بالنفي ولذا قيل بان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وحينئذ يكون

وكانت لها حالة سابقة فى الايمان فيستصحب ايمان الرقبة وبه يتحقق موضوع

المستثنى محكوما بحكمين مختلفين متناقضين ولكن لايخفى انه لاوجه لهذا الاشكال اذ المتكلم مادام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به مايشاء فلو حكم بماله ظاهر ينبغي ان يتوقف الى ان يتم كلامه وبعد تمامه ينعقد له ظهور كما هو ديدنهم في محاوراتهم فى بيان مرادهم يحصل بالمخصصات والمقيدات والقرائن المتصله والمنفصله ولذا ترى التعارض يرتفع بالجمع العرفي مضافا الى ان من راجع وجدانه لايرى شكا في كون الاستثناء من قيود الحكم ومن توابعه فلا يعقل ان يكون من قيود الموضوع قبل الحكم والاسناد وبالجملة الفرق بين الا الأستثنائيه وبين الا الوصفيه فى ان الاخراج ان كان قبل الحكم والاسناد فالا وصفية وان كان من الحكم فالا استثنائيه ففي المثال المذكور لا يمكن توجيهه بما ذكر من كون الاخراج قبل الحكم اذ ذلك مخالف للقواعد العربية فان الا الاستثنائية الواقعة في حيز النفي يجوز فيها نصب المستثنى والاتباع وعلى تقدير النصب كما هو المفروض فى المثال يتعين النصب على الاستثناء ولا يصلح للاتباع لان ما قبله مرفوع ولا يصح اتباع المنصوب للمرفوع فلابد من ان يحمل على تقدير النصب على الاستثناء ولازم ذلك ان يكون الاخراج من الحكم لاقبله وحيث ان الظاهر من الا هو الاستثنائية فعلى تقديرى الرفع والنصب يكون قد اقر بالدرهم فى المثال المذكور وفاقا للشيخ قدس سره في الجواهر وكيفكان فقد ارجع النزاع في دلالة الا وامثالها على المفهوم الى ان الاخراج ان كان قبل الحكم فلا مفهوم لها لكونها من قيود الموضوع وتكون الا وصفية وان كان الاخراج من الحكم فيكون الا استثنائيه فتدل على حصر الحكم فيما عدا المستثنى ويستفاد منها المفهوم والظاهر من كلمة الا الاستثنائية هو حصر الحكم فى المستثنى منه واخراج المستثنى من حكم المستثنى منه ولا يبعد دعوى ان منشأ هذا الظهور وضع الاداة لذلك وتوهم

العتق بخلافه على الاستثناء فانه لا يجري الاستصحاب إذ جريانه لا يوجب الاندراج في المستثنى منه الا بناء على القول بالاصل المثبت ولم يثبت وكيف كان فقد وقع الكلام في دلالة مثل الا وامثالها على المفهوم بل قيل انه اقوى من بقية المفاهيم اذ لا معنى للحصر الا ذلك ولكن لا يخفى ان الملاك في الالتزام بالمفهوم ان كان هو العلة المنحصره فيتم ما ذكر من كون مفهوم الحصر هو اقوى

عدم دلالتها على المفهوم فمنشأه ان المستفاد من كلمة الا وامثالها مطلق الاخراج وقد عرفت انه محل منع بل الظاهر انها في الاخراج من الحكم واما الاستدلال لعدم المفهوم بمثل لا صلاة الا بطهور وبكلمة التوحيد فمحل نظر اما عن الاول فيمكن ان يكون الغرض من مثل هذه الجملة بيان عدم امكان تحقق الصلاة من غير طهور وحينئذ فيمكن ان ينحل الى حكم سلبي على المستثنى منه وهو ان الصلاة بدون طهور لا يمكن تحققها وحكم ايجابي على المستثني وهو ان الصلاة مع الطهور يمكن تحققها واما عن الثاني فلا يخفى ان مشركي العرب لم يقولوا بنفي الصانع او أن له شريكا في الخلق والصنع بل انما يقولون بان لله تعالى شريكا في العباده فهم يعترفون بوجوده وانه خالق العالم بلا مشارك في خلقه ولكنهم يعبدون اصناما يزعمون انها شريكة له في العباده لا في الخلق وعليه فيكون معنى لا اله الا الله عدم وجود معبود غيره فتكون هذه الجملة فيها معنى التوحيد له تعالى في العباده وان لم نقل بان الجملة الاستثنائية لها مفهوم وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد على كلمة التوحيد بعدم استفادته منها بان خبر لا اما يقدر ممكن او موجود وعلى كل تقدير لادلالة لها على التوحيد اما على الاول فتدل على امكان الوجود على وجوده تعالى واما على الثاني فلانها وان دلت على وجوده تعالى الا انه لادلالة لها على عدم امكان اله اخر . بان يقال ان لا اله معناه المعبود بحق

المفاهيم واما اذا كان الملاك هو اخذ سنخ الحكم في القضية فقد علق على خصوصية زائدة على ربط الحكم بموضوعه فيشكل اظهرية مفهوم الحصر من سائر المفاهيم إذ يمكن منع ذلك ويدعى بان المراد من الحكم في الحصر شخصه ومع هذا الاحتمال لاينفي الحصر شخص آخر من الحكم في غير مورده فلا يكون حينئذ له مفهوم وبذلك يكون الحصر مثل بقية المفاهيم ودعوى ان اخذ المفهوم من اداة الحصر اقوى من غيرها في غير محلها اذ ذلك لا يوجب الاقوائية بعد ما عرفت ان الحصر من لوازم العلة المنحصرة وذلك لا يوجب الا رفع الحكم الشخصي والمفهوم الذي هو محل الكلام هو انتفاء سنخ الحكم وحينئذ يكون حاله حال سائر المفاهيم من دون خصوصية له والظاهر دلالة مثل (الا) الاستثنائية (١) ونحوها كانما، على المفهوم من غير فرق بين كون الا في حيز

= واولئك المشركون يدعون انفي الوجود اشياء تشارك الله تعالى في ذلك فاذا قال القائل لا اله الا الله فقد نفى ان يكون في الوجود اله ومعبود واثبت وجود ذلك المعبود المقدس على ما هو مقتضى المفهوم فلا اشكال ان من يقول بذلك هو موحد له تعالى في العباده وبالجملة ان المشركين يزعمون ان له شريكافي العباده والموحد ينفي وجود جميع الالهه ويثبت الله فقط وهو المعنى الحاصل من لا اله الا الله التي هي كلمة التوحيد واما جواب المحقق الخراساني قدس سره في كفايته فهو مبني على ان معنى الأله واجب الوجود ولم يثبت على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

(١) لا يخفى ان ادوات الحصر تختلف، فبعضها كمثل الا الاستثنائية مطلقا ولو كانت في حيز النفي ومثل انما فانها تدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى من غير شك ولا شبهة وانما النزاع وقع في ان دلالتها على ذلك بالمفهوم او =

الاثبات او النفي دون غيرها مما يفيد الحصر ولو كان ذلك من مقدمات الحكمة ولو قلنا بان الاداة كـ (الا) يستفاد منها الحصر بالوضع اذ الحصر على ما عرفت لا يلزم منه القول بالمفهوم فانه يدل على انتفاء شخص الحكم والمفهوم عبارة عن

بالمنطوق على قولين اختار المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية بان دلالتها على ذلك بالمفهوم وفاقا للمشهور بتقريب ان اداة الاستثناء تقتضي تضيق دائره موضوع سنخ حكم المستثنى منه ولازم ذلك انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى لا ان مفاد الاداه نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى فتكون الدلالة بالمنطوق والانصاف ان الحصر تاره يستفاد من نفس القضيه واخرى من نفس كله الاداة فان قلنا بالاول فيكون الدلاله على انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى بالمفهوم وان قلنا باستفاده ذلك من نفس الاداة فلا يبعد كونها بالمنطوق وتظهر الثمره بينهما مالو قلنا بان دلالة المفهوم اضعف من المنطوق على ما هو المشهور ففي مالو تعارض الاستثناء مع دليل اخر فعلى القول بان ذلك من المفهوم يقدم الدليل الاخر وعلى القول بانها من المنطوق يقدم الاستثناء ولكن لا يخفى ما فيه اولا نمنع كون المفهوم اضعف من المنطوق بل ربما يكون اقوى من المنطوق وثانيا ان المفهوم انما يستفاد من خصوصية في المنطوق ومن الواضح ان الخصوصية التي اوجبت المفهوم من المنطوق فيرجع التعارض الى التعارض بين المنطوقين فعليه لا فائدة في النزاع في ذلك ولذا قال صاحب الكفاية قدس سره مالفظه وان كان تعين ذلك غير مفيد واما بل للاضراب فـا اتى بها للدلاله على ان المضروب عنه وقع عن غفله او بنحو الغلط او اتى بها للدلاله على تأكيد المضروب عنه او تقريره كما في قولنا زيد عالم بل شاعر فلا دلاله لها في الصورتين على الحصر لكي تدل على المفهوم واما اذا اتى بها للدلاله على الردع كما في قوله تعالى :

انتفاء سنخه بل ربما يقال بان هذه الجهه تمتاز عن بقيه المفاهيم فان مثل الا تدل على العلة المنحصره بالوضع ومقدمات الحكمه يستفاد منها المفهوم بخلاف باقي المفاهيم فان الانحصار والسنخيه يستفادان من مقدمات الحكمه ولكن لا يخفى ان ذلك لا يوجب اقوائيه مفهوم الحصر فلا تغفل .

ام يقولون به جنه بل جاءهم بالحق فتدل على الحصر اذ تدل الاية الشريفة على انتفاء مجيئه بغير الحق فحينئذ ان استفيد حصر سنخ الحكم فتدل على المفهوم والا فلا بل ربما يقال بانها لاتدل على الحصر اذ ابطال الاول والاضراب عنه لا يوجب الا كونه مسكوتا عنه واما كونه محكوما عليه بالعدم بنحو يكون مفيد اللحصر كما في الاستثناء فلا يوجب الاضراب ذلك وعلى كل يحتاج تعين ان بل لاى صوره من الصور الثلاثه الى قرينه واما تعريف المسنداليه باللام فان كانت اللاستغراق او للطبيعه المرسله او كون الحمل اوليا ذاتيا فانه يفيد الحصر واما اذا كانت اللام للجنس اي الاشاره الى صرف الطبيعه والحمل يكون على ما هو المتعارف من كونه شايعاً صناعيا الذي ملاكه الاتحاد فى الوجود فالظاهر انه لاتدل على الحصر والاصل في اللام الداخله على الجنس هو الاشاره الى نفس الجنس مع كون الحمل شايعاً صناعيا فلذا لايكون تعريف المسنداليه مفيد اللحصر الا ان تقوم قرينه على اراده الاستغراق او الطبيعه المطلقه او كون الحمل اوليا ذاتيا واما تقديم المفعول كقوله تعالى (اياك نعبدو اياك نستعين) ونحو ذلك فلا دلالة له على المفهوم الا مع قرينه تدل على الحصر وبالجملة ان استفيد الحصر وكان المستفاد من الحكم هو سنخه كان دالا على المفهوم والا فلا فافهم وتأمل .

مفهوم العدد واللقب

الفصل السادس مفهوم العدد واللقب اما العدد كمثل جئني بعشرة رجال فلا مفهوم له اذ تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه ويكون نظير الوصف فانه لما كان من شئون الموضوع وقيوده فلا يكون الحكم الا مهملا بالنسبة اليه فلو قال صم ثلاثة ايام في كل شهر لا يدل على عدم استحباب صوم آخر فلو جاء دليل آخر يدل على استحباب ما زاد على الثلاثة لا يكون معارضا لهذا الدليل نعم لو كان في مقام تحديد تمام المراد بنحو يلاحظ في القضية جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه فحينئذ يصح تعليق سنخ الحكم بتلك الجهة الزائدة كان للقول بمفهوم العدد وجه كما لو كان الدليل في مقام الحد الاعلى كمثل الدليل الدال على وجوب صيام ثلاثين يوما من شهر رمضان ولكن ذلك لا يستفاد من العدد بل من خصوصية المورد الدالة عليها بالقرينة وبالجملة لا مفهوم للتحديد بالعدد الا مع قيام القرينة على تحديد تمام المراد واما اللقب وهو كل اسم قد اخذ موضوعا لحكم من غير فرق بين كونه جامدا او مشتقا كمثل قوله تعالى السارق والسارقه فاقطعوا ايديهما ولا يخفى ان نسبة كل حكم الى موضوع لا يستفاد منه المفهوم الذي هو عباره عن انتفاء سنخ الحكم على انا منعنا دلالة الوصف على المفهوم ففي اللقب بطريق اولى هذا اخر ما اردنا بيانه من المقصد الثالث في المفاهيم والحمد لله رب العالمين .

المقصد الرابع في العام والخاص

وفيه فصول

الفصل الأول تعريف العموم وأقسامه أما تعريفه فقد عرف بتعاريف كثيرة وقد اورد عليها بعدم الاطراد والانعكاس مع عدم المقتضي لذلك لكونها تعاريف لفظية ليس الغرض منها إلا بيان مفهوم يعم جميع ما هو من افراد العام ولكن الاحسن تعريفها باستيعاب مفهوم اللفظ لكل فرد من افراد ما يصدق عليها من غير فرق في ما يدل على الاستيعاب اداة كانت او كلمة كل أو الجميع أو هيئة كوقوع الطبيعة في حيز النفي أو حرفا كلام الاستغراق الداخلة على المفرد أو الجمع وأما تعريف الخاص هو ما اشتمل على خصوصية تقتضي عدم الاستيعاب والشمول من غير فرق بين المنع من صدقه على كثيرين فهو الجزئي الحقيقي وبين جواز صدقه على كثيرين فهو الجزئي الاضافي والمراد بالاستيعاب هو شمول المفهوم لخصوصيات الافراد وبذلك يفرق بين العام والطبيعة السارية فانها للسراية فقط من دون شمولها لخصوصية الفردية وتظهر الثمرة لو نوى الامتثال بالخصوصية فعلى العام يعد ممتثلا بخلافه على الطبيعة السارية .

وكيف كان فقد اشكل على هذا التعريف بان الاستيعاب الذي هو عبارة عن الاحاطة غير صالح لان يجعل مدلولا لبعض الفاظ العموم كمثل كل والجميع حيث انها تعد من الأسماء ولذا تقع مسنداً اليه مع ان الاحاطة من المعاني

الحرفية أما لكونها معنى قائماً بالغير وغير مستقل بنفسه كما يظهر من عبارة الاستاذ (قدس سره) في الكفاية حيث يقول بان كل موضوعه لعموم ما يراد من متعلقة أو ان الاحاطة نسبة قائمة بين المستوعب بالكسر والمستوعب بالفتح ومن الواضح ان النسبة من المعاني الحرفية ولكن لا يخفى مافيه اذ لا مانع من الالتزام بان مثل كلمة كل من قبيل اسماء المقادير ومن المحدودات كبعض ويكون من قبيل ربع ونصف ويكون العموم مستفاداً من انتساب الحكم الى موضوعه على انه ليس مفهوم الاحاطة مدلولا للفظة كل لعدم تبادر المفهوم منها ولا مصداقها لان مصداقها من سنخ الاضافات وهي لا تصلح لان تكون من مداليل الاسماء إلا ان كل وجميع ونحوهما تدل عليها بالدلالة الالتزامية وهي لا تنافى الاسمية فكلمة كل جعلت مسنداً اليه بمعناها المطابقي ولذا جعلت بعض الفاظ العموم مثل اللام حرفا كالهيئة الدالة على العموم لدلالتها بالمطابقة على مصداق الاحاطة الذي هو من المعاني الحرفية .

واما اقسام العموم فنقول قسم القوم العموم على ثلاثة أقسام استغراقي ومجموعي وبدلي والاستاذ (قدس سره) جعل منشأ هذا التقسيم هو اختلاف كيفية تعلق الحكم (١) فقال ما حاصله ان كان كل فرد قد أخذ موضوعا للحكم

---

(١) والظاهر ان المراد من الاختلاف الناشيء من كيفية الحكم باعتبار موضوعية الحكم لا أن ذلك يتحقق بتعلق الحكم اذ لا يعقل ان يكون الاختلاف المتقدم بالطبع ناشئاً من أمر متأخر بالطبع ولازم ذلك أن يكون الاختلاف ناشئاً من أمر متقدم يكون لكل نوع من ذلك موضوعاً للحكم فان الافراد لها تكثر ذاتي ووحدة اعتبارية فتارة تؤخذ الكثرة الذاتية موضوعا .

فاستغراقي وان أخذ الجميع موضوعاً واحداً فمجموعي وان أخذ كل واحد على البدل فبدلي ولـكن لا يخفى ان ما ذكره من المايز يتم بالنسبة الى الاستغراقي والمجموعى لعدم المايز بينهما بحسب الصدق لـكون الصدق فيهما عرضياً فحينئذ ينحصر المايز بينهما بجهة تعلق الحكم ، واما بالنسبة الى البدلي وغيره فنمنع ذلك اذ المايز بينهما بحسب المفهوم والحقيقة فان الصدق في غير البدلي من الاستغراقي والمجموعي صدق عرضي بخلاف البدلي فان الصدق فيه بنحو التبادل لا بنحو العرض وبعبارة اخرى امتياز البدلي عن غيره إنما هو من جهة خصوصية في المدخول ففي البدلي الصدق بنحو التبادل وفى غيره الصدق بنحو العرض وبالجملة البدلى مع غيره يختلفان بحسب المفهوم بخلاف الاستغراقي والمجموعي فانهما متفقان من حيث

= بنحو يـكون كل واحد من تلك الافراد أخـذ موضوعا للحكم فهو المراد من العموم الاستغراقي واخرى تلحظ الوحدة الاعتبارية بنحو تلغى جهة التـكثر الذاتي فتؤخذ موضوعاً للحكم فهو العام المجموعي فالحـكم يكون وارداً على أحد النحوين من الـكثرة الذاتية أو الوحدة الاعتبارية وهكذا فى العام البدلي الـكثرة الذاتية مع الوحدة الاعتبارية محفوظة فيه غاية الأمر اعتبرت الـكثرة فيه بنحو البدل أخذت موضوعاً للحكم وفي غيره أخذ الـكثير اما بتمامه موضوعا للحكم أو جزء موضوع الحـكم وبالجملة مفهوم العام متقوم بوحدة اعتبارية وكثرة ذاتية ولـكن يختلف باعتبار أخذ أحد النحوين موضوعا للحكم فان اخذت الـكثرة الذاتية بنحو الشمول والصدق العرضى على الافراد موضوعاً للحـكم مع الغاء الوحدة الاعتبارية فالعام استغراقى وان أخذت الوحدة الاعتبارية والغيت جهة الـكثرة في موضوع الحـكم فالعام مجموعي وان أخذت الـكثرة الذاتية وكانت بنحو البدل موضوعا للحكم فالعام بدلي فافهم واغتنم .

المفهوم والمايز بينهما من جهة كيفية تعلق الحكم .

ومما ذكرنا تعرف الاشكال على تثليث الأقسام إذ التقسيم إنما يكون التغاير مع بين الأقسام بحسب الحقيقة والمفهوم وقد عرفت ان التمايز بين الاستغراقي والمجموعي بلحاظ كيفية تعلق الحكم لا لخصوصيـــة فى الاستيعاب يقتضي عد كل واحد قسما على حدة اذ التقسيم باعتبار التغاير فى الحقيقة فلذا لا ينبغي تقسيم العموم الى الأقسام الثلاثة وإنما ينبغي تقسيمه الى العموم البدلي (١) وغير فلا تغفل .

---

(١) لا يخفى انه لا وجه لعد العموم البدلي من أقسام العموم اذ هو عبارة عن نتيجة تعلق الحكم بنفس الطبيعة اعنى حكم العقل بكفاية اول وجودها كما ان الاستغراقي والمجموعي اعتباران طارئان على نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم حيث ان الاول عبارة عن لحاظ كل فرد فرد من افراد الطبيعة اجمالا ثم يورد عليها الحكم والثاني عبارة عن ملاحظة تلك الافراد منضما بعضها الى بعض ولحاظها شيئاً واحداً ثم يرد عليها الحكم ومن الواضح ان ذلك اللحاظ قبل الحكم فلا يكون باعتباره وإلا لكانت العمومات لاحقة للحكم نفسه باعتبار شموله لكل فرد فرد أو وروده على الجميع مع انه واضح الفساد وكيف كان فقد وقع الكلام فيما لو دار الأمر بين كون العام استغراقياً أو مجموعياً فيل الأصل كونه استغراقياً بدعوى ان العام المجموعي يحتاج الى عنايه زائدة وهو لحاظ المجموع أمراً واحداً وهو أمر زائد بخلاف العام الاستغراقى فانه لا يزيد على أصل لحاظ الاستيعاب بالنسبه الى الافراد ولازم ذلك استقلال كل فرد بموضوعيته لحكم مستقل فلو جاء لحاظ آخر تعلق بمجموع الافراد فلا يكون كل فرد موضوعا على حدة فذلك لحاظ زائد ينتفي باصالة الاطلاق فيتعين الاستغراق وقيل يقدم -

الفاظ العموم

الفصل الثاني في الالفاظ الدالة على العموم فنقول لا اشكال في ان للعموم الفاظاً تخصه وهي اما بالوضع أو بالاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة فمنها (كل)

= المجموعي إذالأستغراق يحتاج الى مؤنة زائدةوالانصاف انالمايز بين الاستغراقي والمجموعي باللحاظ كما تقدم منا كان وجهاً لتقديم الاستغراقى على المجموعي لاحتياج المجموعي الى لحاظ زائد ينفي بالاصل ولكن يمكن منعه بدعوى ان اللحاظ لم يؤخذ بنحو الموضوعيه وانما أخذ بنحو الطريقية الى المصلحة المتحققة في المتعلق فان كانت المصلحة منحلة الى مصالح بعدد الافراد فالعام استغراقي وان لم تنحل الى المصالح بل كان طريقاً الى مصلحة واحدة تتحقق في ضمن الافراد باجمعها لذا تكون الافراد ارتباطية وحينئذ يكون التمايز بينهما واقعياً فليس لنا أصل يعين أحدهما واما لو دار الأمر بين العموم البدلي أو الاستغراقي فلا أصل يعين أحدهما اذ كل واحد منهما يحتاج الى عناية ليست متحققة في الاخرى فان البدلي يحتاج الى ملاحظة موضوع الحكم صرف الوجود والعام الاستغراقي الى ملاحظة موضوع الحكم الطبيعة السارية ولا معين لاحد الاحتمالين لكون كل واحد من الاحتمالين فيه عناية زائدة نعم لو دار الامر بين المطلق الشمولي والعام الاصولي فيقدم العام على المطلق الشمولي لكون العام الاصولي يصلح ان يكون بياناً للمطلق الشمولي لان الشمول في العام مستفاد من نفس اللفظ بخلاف المطلق الشمولي فانه يحصل من مقدمات الحكمة وهو صالح لان يكون بياناً فلا تعارض بينهما بل هما في مرتبتين وليستا في مرتبة واحدة وبالجملة ظهور العام في العموم =

فانها تدل على الاستيعاب بالوضع لتبادر ذلك منه بنحو يحتاج في استعمالها في غيره الى قرينة ولا يستفاد منها التكرر بحسب الوجود ففي مثل أكلت السمكة كلها أو أكلت كل جزء من السمكة يراد منه محض استيعاب الطبيعة بلا تعدد في الوجود الخارجي وان كان في المثال الثاني فيه تعدد إلا انه اعتباري نعم في مثل اكلت كل سمكة فيها تعدد خارجي إلا انه ليس دخيلا في مفهوم كل لكي يتوهم ان لفظة كل لها معان متعددة والاطلاق يكون بنحو الاشتراك اللفظي فظهر مما ذكرنا ان لفظة كل موضوعة لمطلق الاستيعاب من غير اعتبار تعدد خارجي وانما الاختلاف بين المصاديق ومثل كل في الدلالة على العموم (الجميع وعام واي ومجموع) بنحو يحتاج في استعمالها في غيره الى قرينة فمن هذه الجهة تشترك في دلالتها على العموم إلا انها يفترق بعضها مع بعض .

بيان ذلك ان الافراد التي هي متكثرات بحسب الوجود اما ان يكون لحاظها منضما واما ان يكون لحاظها مستقلا فما كان منضما فهو مفاد لفظ الجميع ولذا يضاف الى جماعة فيقال جميع الناس ولا يقال جميع انسان بخلاف لفظة كل فانها تستعمل مرة بلحاظ الافراد منضما واخرى مستقلا فيقال اكرم كل انسان يراد بالانسان الطبيعة السارية الملغى فيها الخصوصية فيصدق عليه المتكثرات فيكون مفاد كل اوسع من مفاد الجميع كما ان مفاد اي اوسع من مفاد كل فان كل مختص بالعموم الشمولي ولكن لفظة أي تستعمل في العموم البدلي ايضاً فيقال اكرم

مقدم على اطلاق المطلق حيث ان الظهور في العموم تنجيزي يحصل من الوضع وظهور المطلق تعليقي يحصل من مقدمات الحكمة ولا اشكال في تقديم ما يقتضيه التنجيزي على ما يقتضيه التعليقي لعدم المعارضة بينهما كما لا يخفى .

رجلا أي رجل ولا يقال اكرم رجلا كل رجل واما المجموع فانه يشترك مع الجميع في كون كل منها يلحظ منضما ولـكن يفترقان بان الجميع يتبادر منه العموم الاستغراقي والمجموع يتبادر منهالعموم المجموعي وسره الفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول فان اسم الفاعل ما تلبس بالمبدأ من قبل نفسه واسم المفعول ما تلبس به من قبل غيره فان لفظة جميع من الصفات المشبهة باسم الفاعل فهي نظير اسم الفاعل بدلالته على الاستيعاب من قبل نفسه بخلاف لفظ المجموع فان دلالته على الاستيعاب من قبل الغير الذي هو لحاظ الوحدة والمصلحة وبالجملة لفظة كل تستعمل في مورد العام الاستغراقي والعام المجموعي والجميع لخصوص الاستغراقي والمجموع للمجموعي واوسع الـكل لفظه (اي) فانه يستعمل فى العام الشمولي والبدلي .

وكيف كان فتعيين هذه الامور من الاستغراقية أو المجموعية أو البدلية يحتاج الى معين وإلا فنفس ألفاظ العموم ليس فيها دلالة إلا على نفس الاستيعاب من دون تعيين لاحدها وبذلك يمتاز عن اسماء الاعداد فان لفظة العشرة بنفسها تدل على استيعاب محدود وهذا التحديد يستفاد من لفظ العشرة بلا حاجة الى قرينة تدل عليها نعم العموم يطرأ عليها كما يطرأ على اسم الجنس حيث انه يدل على نفس الطبيعة والعموم يطرأ عليه بدخول الفاظ العموم وان كان فرق بينهما باعتبار ان العموم الطارىء على اسماء العدد يكون مجموعياً بخلاف الطارىء على اسم الجنس فانه لا يستفاد منه إلا الشمول واما كونه استغراقياً او مجموعياً فيحتاج الى معين وذلك من جهة ان المتعلق اذا كان عدداً يلاحظ بلحاظ واحد فيكون فيها جهة اقتضاء لان يكون العموم مجموعياً بخلاف ما اذا كان المتعلق اسم الجنس فانه من هذه الجهة لا اقتضاء فلذا يحتاج فى تعيين العموم الطارىء عليه الى معين

واما الجمع فهو برزخ بين اسم الجنس والعدد فبالنسبة الى طرف القلة محدود بحد خاص وهو الثلاثة وهو كالعدد وبالنسبة الى طرف الزيادة فهو كاسم الجنس واما الفاظ العموم الواردة على الجمع كمثل اكرم كل الرجال فهل يستفاد منها استيعاب العنوان الذي هو عبارة عن ثلاثة لكونها أقل مراتب الجمع او استيعاب الآحاد أي كل فرد فرد الظاهر الثاني لـكون الأول يلزم التداخل فلذا تعين صرف النظر عن العنوان وجعل العموم بلحاظ الآحاد ومما يدل على العموم النكرة فى سياق النفي او والنهي فهل هو بالاطلاق ومقدمات الحـكمة او بالوضع ؟ احتمالان (١) مبنيان على ان المطلق هل هو موضوع للطبيعة السارية فى الافراد كما

---

(١) بل ثلاثة احتمالات باضافة وقوعها في سياق النفي فانه مقتضي للعموم اما احتمال الوضع فضعيف جداً إذ النـكرة لم تكن موضوعة لذلك وكذا حرف النفي كما أن المجموع منهما لا يدل إلا على نفي ما يراد من المدخول فلذا يتعين الاحتمالين الآخرين وربما يختار ان اطلاقها مستفاد من مقدمات الحـكمة بتقريب ان ادخال حرف النفي على الماهية لا يوجب نفي جميع افرادها ما لم يثبت الأطلاق فيها ولذا لو صرح بتقييدها فلا يدل النفي إلاّ على نفي ذلك المقيد ولـكن لا يخفى انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي في الاطلاق بمجرد وقوع الطبيعة فى حيز النفي فالعقل يحكم بعدم وجود جميع افرادها وإلا لما صدق نفي الطبيعة نعم لا بد فى ذلك من أن لا يكون هناك قيد لها لا انه لا بد من احراز عدم القيد وفرق واضح بين احراز عدم القيد وعدم احراز القيد والذي يتوقف على التمسك بالاطلاق هو الاول والذي يتوقف عليه دلالة النكرة فى سياق النفي على العموم هو الثاني والحاصل انه فرق واضح بين ثبوت الحـكم للطبيعة وبين سلبها عنها ففي الثبوت يكون مفاده هو الأمر بايجاد الطبيعة وايجادها يكون باول وجودها ونتيجة ذلك هو العموم =

يقوله المشهور أو للطبيعة المهملة كما يقوله سلطان العلماء فان قلنا بالاول فتكون دلالتها على العموم بالوضع وان قلنا بالثاني فلا تدل على العموم إلا بالاطلاق

... البدلي فلا يكون مقتضياً للاستيعاب واما في النفي فنفيها عبارة عن سد ابواب جميع افرادها وذلك يقتضي الاستيعاب من دون حاجة الى جريان مقدمات الحكمة اذ استفادة الاطلاق في ذلك الحال عقلي ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو اخذت الطبيعة صرف الوجود قد تعلق بها الحكم من غير ملاحظة الافراد واما اذا لم تؤخذ كذلك فلا يقتضي مجرد تعلق النفي بها الاستيعاب بل يحتاج في ذلك الى جريان مقدمات الحكمة بل ربما يقال بان تشخيص كون المتعلق للنفي هو صرف الطبيعة لا الطبيعة الخاصة يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة ليرتفع احتمال تلك الخصوصية وعليه فالحق هو عدم دلالة وقوع النكرة في حيز النفي على العموم إلا بالأطلاق وجريان مقدمات الحكمة وكذا في المفرد المحلى باللام فان العموم يستفاد منه بسبب مقدمات الحكمة وكذا في الجمع ولا يخفى ان الاستغراق فيه بلحاظ الآحاد لا بلحاظ المراتب بتوهم ان اللام تدل على عموم ما يراد من المدخول ، والمدخول هو الجمع فيكون قول القائل اكرم الرجال عبارة اكرم جماعة جماعة كما في التثنية في قوله اكرم كل عالمين اي كل اثنين من العلماء .

ولكن لا يخفى انه فرق بين الجمع والتثنية فان التثنية تدل على الاثنين المحدود من طرف القلة والكثرة والجمع يدل التحديد من طرف القلة لا الكثرة فان اقل الجمع ثلاثة ولا حد لاكثره وحينئذ كل ما يفرض من طرف الكثرة فهو مرتبة من الجمع حتى لو كان الحد الاقصى فهو مرتبة منه لا انه مجموع المراتب فعليه الاستغراقية فيه باعتبار آحاد تلك المرتبة الاقصى لا مراتبها المتعددة فهو كاستغراق الآحاد في المفرد المحلى باللام غاية الامر انه باعتبار عدم الاستغراق بينهما فرق ففي المفرد يقتصر على واحد وفي الجمع يقتصر على الثلاثة التي هي أقل الجمع فلا تغفل .

ومقدمات الحكمة وحيث اخترنا فى المطلق هو ما قاله سلطان العلماء لذا نحتاج في اثبات دلالتها على العموم في المقام الى تامية مقدمات الحكمة واما المفرد المحلى باللام فلا يستفاد منه العموم كما فى الجمع المحلى باللام لعدم تبادره ولذا كان استعماله فى غيره لم يكن بعناية كما لا يخفى .

العام المخصص
بالمتصل او بالمنفصل

الفصل الثالث في العام المخصص بالمتصل أو بالمنفصل فنقول يقع الكلام فيه في مقامين المقام الأول في ان استعمال العام في الباقي بعد التخصيص هل هو حقيقة مطلقاً أو مجاز مطلقاً (١) ام يفصل بين كون المخصص متصلا فحقيقة أم

---

(١) لا يخفى ان منشأ توهم المجاز يحصل من امور ثلاثة اما التجوز في الاداة بدعوى وضعها للعموم وقد استعملت فيغيره أو التجوز في المدخول بدعوى انه موضوع للطبيعة المرسلة ولم تستعمل فيغيرها أو التجوز فى المركب منهما بدعوى انهما موضوعان معاً للعموم وقد استعمل المركب منهما في غيره ولكن ذلك توهم فاسد اما الاخير فمنعه ظاهر إذ لا وضع للمركبات بعد وضع المفردات واما الاداة فلانها موضوعة لشمول الحكم لكل ما ينطبق عليه المدخول وسعة الانطباق وضيقه لا يغير شيئاً من مفاد الاداة والاستعمال كان فيما وضع له فلم يكن في الاداة تجوز واما المدخول فانه قد استعمل فيما وضع له وهو الطبيعة المهملة من غير =

منفصلا فمجاز أقوال الحق هو القول الأول لعدم التجوز فى الدخول ولا في الاداة اما الدخول فبناء على ما هو المختار وفاقا لقول سلطان العلماء من ان الموضوع له هو الطبيعة المهملة والقيد قد استفيد من دال آخر فيكون المدخول قد استعمل فيما وضع له الذي هو اللا بشرط المقسمي المعبر عنه بالطبيعة المهملة بنحو يكون الارسال مستفاداً من مقدمات الحكمة والتضييق مستفاد من القيد والتخصيص واما الاداة فهي موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول وقد استعملت في ذلك من غير فرق بين أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا غاية الامر مع كونه

فرق بين التخصيص بالمتصل والمنفصل غاية الأمر في المتصل لم تنفك الارادة الاستعمالية عن الجدية ، وفي المنفصل قد انفكت الارادة الاستعمالية عن الجدية ومناط الحقيقة والمجاز هى الارادة الاستعمالية .

بيان ذلك انه عندنا مقامات ثلاثة : الأول معرفة معنى اللفظ ، الثاني انه مستعمل فيه ام فى غيره ، الثالث ان المستعمل فيه مراد جدا والمتكفل للاول هو العرف فانه المرجع في تعيين المعنى ، واما الثاني فالمرجع هو الأصل العقلائي اي الأصل في كل كلام ان يكون مستعملا فى معناه لا في غيره وهو المعبر عنها باصالة الحقيقة ، اما الثالث فالمرجع ايضاً الأصل العقلائي وهو الأصل فى كل كلام مستعمل فى معناه ان يطابق ارادة المتكلم فحينئذ لو جاء دليل مثل اكرم العالم ثم ورد لا تكرم العالم الفاسق فان مقتضى تقديم الخاص هو وجوب رفع اليد عن المقام الثالث بان يقال بان الارادة الجدية لم تتعلق بالعموم واما بالنسبة الى المقام الثاني فلا مقتضى لرفع اليد عنه ويحكم بعدم استعماله فى العموم كما انه لا مقتضى لرفع اليد عن المقام الأول ويحكم بعدم كون العموم معنى له فان المقامين الاولين لا يقتضي رفع اليد عنهما بتقديم الخاص على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

متصلا لكون دائرة ما استعمل فيه لفظ المدخول مضيقاً مراداً بالارادة الجدية ومع كونه منفصلا لا يكون ذلك الاستيعاب مراداً بالارادة الجدية وإنما استعمل لمصلحة دعت الى ذلك . ودعوى ان استعمال الاداة فى الباقي خلاف ما وضعت له لانها وضعت للاستيعاب ومع فقده يكون الباقي غير ما وضع له فيكون الاستعمال فيه مجازاً بل ربما يشكل حمله على الباقي لكونه مجملا لتعدد المجازات وان اجيب عنه بانه يحمل على الباقي لانه أقرب المجازات ممنوعة لان الاداة موضوعة لما ينطبق عليه المدخول وحينئذ بالتخصيص ينطبق المدخول على الباقي وعليه تكون الاداة مستعملة فيما وضع له ودعوى ان ذلك يتم فيما اذا كان المخصص متصلا واما اذا كان منفصلا فالمدخول قد استعمل في الخصوص لكونه هو المراد واقعاً فيكون مجازاً ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان المدخول لما كان عبارة عن الطبيعة المهملة وإنما التقييد والاطلاق يستفاد ان من دليل آخر وتكون الادوات بمثابة مقدمات الحكمة يستفادة العموم منها غاية الأمر انه بالنسبة الى المتصل يكون اللفظ المستعمل فيه تمام مراد المتكلم وبالنسبة الى المنفصل لا يكون المستعمل فيه تمام المراد بل يحتاج الى تتميم المراد ببيان منفصل وبالجملة فى المتصل تتفق الارادة الاستعمالية مع الجدية وفى المنفصل تنفك الارادة الاستعمالية عن الجديه ومناط الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية لا الارادة الجدية .

المقام الثاني : في ان العام هل هو حجة فيما بقي أو ليس بحجة قيل بالثاني لكونه بعد التخصيص يكون مجملا لتعدد المجازات والظاهر حجيته في الباقي بعد التقييد أو التخصيص .

بيان ذلك ان الباقي أما ان يكون بنحو التقييد فلا شبهة انه بعده حجة

لان التقييد ليس إلا تضييق ما يوهم السعة فما أوهم السعة في اطلاق اعتاق الرقبة فبأتيان القيد ينطبق المطلق ولم ينازع أحد فى ذلك نعم جرى الخلاف فى التخصيص بالاستثناء فقيل بحجيته وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل بين المتصل والمنفصل فيكون حجة فى الباقي على الاول دون الثاني وسر الفرق بين التقييد بالوصف والتخصيص بالاستثناء مع انهما بحسب الظاهر من باب واحد والمفروض انهم اتفقوا في الاول واختلفوا في الثاني هو ان التقييد يوجب تغير العنوان الذي كان تمام الموضوع للحكم مثلا موضوع اعتق رقبه هو مطلق الرقبة وهو تمام الموضوع ولما قيد بالايمان انقلب الموضوع وجعل الموضوع للاعتاق هو الرقبة المقيدة بالايمان بخلاف الاستثناء فانه بالاخراج لا يتغير الموضوع ولا يجعل المخصص معنونا في قبال موضوع العام ومن هذا يظهر لك الفرق فى وجه تخصيص اشكال التناقض بالتخصيص بالاستثناء دون الاخراج بالوصف ولكن لا يخفى ان هذا الاشكال مع تخصيصه بباب التخصيص بالاستثناء مدفوع لان العام وان كان قاضيا بدخوله تحت العام بحسب الاقتضاء ويكون محكوما بحكمه ولكن ذلك بحسب الاقتضاء وهو منوط بما اذا لم يكن مانع يمنع من الدخول والاستثناء مانع فمع وجود الاستثناء يمنع دخول الخاص في العام فقط واما غيره فلا يمنع فيكون حجة فى الباقي بتقريب ان الالفاظ بلحاظ معانيها مرآة وحكايات لمعانيها فان طبعها حاك عن جميع المتكثرات ما لم يمنع هناك مانع ومع وجود المانعية ترتفع الحكاية بمقدار المانع ويبقى الباقي تحت اللفظ بمقتضى مرآتيته الأولية فلذا يحمل على الباقى ويكون حجة فيه .

ودعوى ان للعام ظهوراً واحداً وحكاية واحدة تكشف عما يصلح ان ينطبق عليه وعند ورود دليل خاص يسقط هذا الظهور عن الحجية لتقدمه عليه وحينئذ

لا يبقى للعام دلالة على الباقي لسقوط ذلك الظهور ممنوعة فان الظهور وان كان واحداً إلا انه يكشف عن احكام متعددة حسب تعدد الافراد و بعد مجيء دليل الخاص يسقط ذلك الظهور عن الحجية بالنسبة الى ذلك البعض ولم يسقط بالنسبة الى الباقي لعدم المعارضة بينهما وبالجملة في القطعة المعارضة يسقط عن الحجية وفى القطعة غير المعارضة يبقى العام حجة فيه و ببيان أوضح ان دلالة العام على الاحكام المتعددة تنحل الى دلالات وحكايات و بعد مجيء دليل الخاص يعارض بعض الدلالات فيسقط بعضها ولا يسقط البعض الآخر لكونها في عرض واحد ولم يكن بينها ارتباط بنحو لو سقط بعضها يسقط الجميع وبالجملة بالنسبة الى الحجية الدلالات في عرض واحد ولا يوجب سقوط بعضها عدم دلالة لفظ العام على الباقي من غير فرق بين كون المخصص متصلا أو منفصلا ودعوى ان بينهما فرقا من حيث انه فى المتصل بعد التخصيص ينعقد ظهور اللفظ في المخصص من الأول فكأن العام لم يخصص وفى المنفصل ينعقد الظهور في العام من اول الأمر و بعد التخصيص ينكشف ان العام لم يستعمل فى معناه فيكون مجازاً وحينئذ لم يكن له ظهور فى الباقي لان مراتب المجاز متعددة ولا موجب لتعيين أحدها ممنوعة لما عرفت منا سابقاً بان التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز في المدخول وفي المنفصل انما يزاحم العام فى الحجية ولا يصادم الظهور فحينئذ يبقى العام ظاهراً فيما لا يزاحمه وهو الباقي بل ربما يقال بان ظهور العام في الباقى ليس من مقتضيات القرينة وانما هو من مقتضيات الوضع حيث ان الباقي لما كان من المحكي فيكون اللفظ ظاهراً فيه مقتضى وضعه والمتصل انما يمنع عن افادة الوضع لأعلى مراتب الظهور فيبقى اقتضاؤه المرتبة الاخرى بحاله وفى القرائن المنفصلة ترفع اليد عن حجية

المرتبة الاعلى فتحصل مما ذكرنا ان الدلالة وان كانت واحدة إلا انها لما كانت تحكي عن مصاديق متعددة فيكون المحكي بذلك متعدداً ولازمه تعدد الحكاية ومع تعددها وكانت عرضية وليس منوطاً بعضها ببعض لذا مع مجيء دليل المخصص يرتفع بعضها فلا يوجب رفع بقية الدلالات واما ما ينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) من انه على تقدير تسليم المجازية تكون دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الفرد الآخر من افراده إذ هي بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود فمحل منع حيث انك قد عرفت أن المدخول لا تجوز فيه وعلى تقدير المجازية يشكل تعيينه بالباقي فلذا الحق ما ذكرنا من تقريب الحجية واما تقريبها بان الاستثناء ان كان متصلا فهو انما يقتضي تضييقاً في دائرة المدخول ويكون الاستغراق بحسب ما يراد من المدخول (١) فلم تخرج (الا) عن وضعها وان

---

(١) وبذلك قال المحقق الخرساني (قدس سره) في كفايته بما لفظه (كما لا ينافى دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة) توضيح ذلك ان لفظة (كل) مثلا موضوعة لعموم معناه انه موضوع لشمول افراد ما يراد من مدخوله فان كان مدخوله لفظة عالم مثلا كان لشمول جميع افراد العالم وان كان مدخوله العالم المقيد بالعادل كان لفظ كل لشمول افراد العالم العادل فتقييد مدخوله لا يوجب خروجه عما يقتضيه وضعه من الدلالة على شمول جميع ما يراد من مدخوله وحينئذ فاطلاق التخصيص على مثل كل رجل عالم من التسامح بل هو من قبيل ضيق فم الركية اي اوجده ضيقاً وهكذا الكلام فى جميع افراد الالفاظ الموضوعة للعموم وقد أورد بعض السادة الاجله بما حاصله ان ذلك يتم في مثل (كل) واما فى =

كان الاستثناء منفصلا فهو انما يزاحم حجيته ويكون تضييقاً في حجته وان كان الاستعمال أوسع ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم اذا كان التخصيص من قبيل التقييد فقد عرفت الفرق بينهما ودعوى انها حجة في الباقي مع التزام بالمجاز في

= في مثل الجمع المحلى باللام فلا يتم فانه لو قيد بقيد واريد منه خصوص بعض افراده لكان مجازاً ولا ينافيه ما ذكر وحينئذ فلابد من أن يقال في وجه كونه حقيقة انه بعد التقييد لا يكون اللفظ مستعملا في الباقي بل هو مستعمل فيما وضع من الشمول بجميع الافراد ولكن لما كان الحكم على مثل العلماء مختلفا فتارة يكون على نحو يسري الى جميع افراده وهذا النحو لا يحتاج الى بيان بل يكفي فيه مجرد تعليق الحكم على لفظ العلماء لكونه موضوعا لجميع الافراد واخرى يكون على نحو يسري الى بعض دون بعض وهذا النحو لابد من بيانه من قرينة وتلك القرينة هي مثل لفظ العدول وهو لا دخل له فيما استعمل فيه اللفظ وانما له دخل في كيفية تعلق الحكم على مثل هذا الموضوع وبعبارة اخرى لفظ العلماء يكون محضراً لمعناه وهو جميع الافراد واحضاره تارة يكون لاجل الحكم على تمامه وتارة لاجل الحكم على بعض تلك الافراد وهذان كيفيتان للحكم على ذلك المعنى الذي احضره اللفظ والكيفية الاولى محتاجة الى الدليل كالكيفية الثانية ولكن الفرق بينهما ان الاولى موافقة لوضع اللفظ فيكفي فيها مجرد عدم الدليل على التقييد فعدم التقييد دليل عليها والكيفية الثانية لا يكفي فيها مجرد اللفظ بل لا بد من دليل عليها وتلك القرينة هي التقييد باللفظ ففي الجميع مستعمل في معنى واحد وهو شمول جميع الافراد وانما اختلفت كيفية الحكم عليه فلا تجوز فيه اصلا لا في الصورة الاولى ولا في الثانية ومنه يظهر لك امكان القول بالحقيقة في مثل كل رجل عالم وان قلنا ان كل موضوع لشمول جميع افراد مدخوله لا خصوص ما يراد منها فافهم .

استعمال اللفظ في الباقي لانه أقرب المجازات (١) ممنوعة بان ذلك اذا كان

(١) لا يخفى انه على القول بالمجاز في الباقي لابد من الالتزام بالحجية فيه لان اصالة الظهور قبل التخصيص كانت شاملة لجميع الافراد وبعد التخصيص ارتفعت اصالة الظهور بالنسبة الى المخصص لورود دليل اقوى منها وبقيت حجيتها بالنسبة الى ما بقي بيان ذلك ان المجاز تارة يطلق على ما استعمل في المعنى المجازي بحيث يكون مباينا للمعنى الحقيقي كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع واخرى يطلق على ما كان موضوعاً للعموم ثم خرج منه شيء واستعمل في الباقي كالعشرة فانه موضوع لتمام العشرة فلو خرج الواحد أو الاثنين فقد استعملت العشرة في التسعة أو الثمانية وليس استعمالها فيما بقي استعمالا في غير ما وضع له بل شمولها لما بقي على نحو شمولها فيما قبل التخصيص وانما الذي اوجب المجازية هو خروج البعض فخروج البعض لا يوجب رفع الظهور بالنسبة الى ما بقي والى ذلك يرجع كلام الشيخ الانصاري (قدس سره) بان دلالة العام على الافراد ليست ارتباطية توضيح ذلك هو انه على القضايا الحقيقية يكون للقيود اطلاق فيها مثلا اكرم كل عالم سواء كان فقيها ام لا، متكلما أم لا، فاسقاً أم لا وبعد مجيء التقييد بالعادل ارتفع ذلك الاطلاق ولا يرتفع اطلاقه بالنسبة الى باقي القيود فحينئذ المجازية تحصل من خروج البعض لا شموله للباقي فيكون حجة في الباقي ولو كان مجازاً واما على القضايا الخارجية فكذلك لان شموله للافراد لم يكن على وجه الارتباط وبعد مجيء التخصيص ارتفع ذلك الارتباط فخروج البعض اوجب المجازية لا شموله للباقي ومجازية هذا ليست كمجازية اطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فان بين المجازين فرقا فان المجازية في مثل الاسد قد استعمل اللفظ في خلاف المعنى الحقيقي بالكلية بخلاف ما نحن فيه فان شموله للباقي على نحو شموله للمعنى الحقيقي قبل التخصيص والذي اوجب —

الاستثناء قرينة على دخول الباقي في الحكم وخروج الخارج وهو محل منع بل قد عرفت انه قرينة على عدم ارادة اعلى مراتب الظهور وظهوره في الباقي مقتضى وضع الاداة وربما يجاب بأن المريد ارادتين ارادة جدية وارادة استعمالية فمن (كل) يراد الارادة الاستعمالية وهو العموم ومن (الا) الاستثنائية الارادة الجدية وهو الخصوص فبتغاير الارادتين يندفع اشكال التناقض ولكن لا يخفى ما فيه لانه يلزم خروج إلا عن وضعها للاخراج لانه ان كان الاخراج من الارادة الجدية لم يكن هناك عموم حتى يخرج وان كان من الارادة الاستعمالية فهي عامة ولم يخرج منها الخاص لأن المفروض ان الارادة الاستعمالية تتعلق بالعموم فالحق انه لا يندفع اشكال التناقض بذلك لعدم تماميته وقد عرفت سابقاً اندفاعه بما ذكرنا .

تخصيص العام بمجمل

الفصل الرابع تخصيص العام بمخصص مجمل فهل يسري اجماله الى العام أم لا فنقول المخصص المجمل أما متصل أو منفصل وعلى اي تقدير أما ان يكون اجماله مردداً بين الأقل والأكثر او بين المتباينين اما اذا كان المخصص متصلا وكان اجماله مردداً بين الاقل والاكثر كمثل عنوان الفاسق في قولك اكرم

المجازية هو خروج البعض الآخر على تفصيل ذكرناه في تقرير بحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العلماء إلا الفساق المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة او مطلق المرتكب فيشمل مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة والأول اخص اي اقل افراداً من الثاني فلا شبهة في سراية اجمال الخاص الى العام فلا يتمسك بعمومه فى الأول لتيقن خروجه كما انه لا يتمسك به فى الفرد المشكوك كالمرتكب للصغيرة لماعرفت ان المخصص اذا كان متصلا لا ينعقد للعام ظهور مما لم يعلم خروجه عن عنوان المخصص وحينئذ يرجع فيه الى الاصول العملية نعم يتمسك بالعام بناء على جريان اصالة الحقيقة تعبداً ولكن قد عرفت منا سابقاً ان الرجوع الى مثل ذلك من باب بناء العقلاء وقد منعنا بنائهم على ازيد من العمل بالظهور فلا مجال للتمسك بالعموم بالنسبة الى الفرد المشكوك نعم هو حجة بالنسبة الى ما عدا المخصص واما ان يكون اجماله مردداً بين المتباينين كقولنا اكرم العلماء الازيداً وتردد زيد بين شخصين فلا اشكال فى سراية الاجمال الى العام بالنسبة الى كل واحد منهما بعينه اذ التخصيص لما كان مجملا يكون مورد العام مجملا لعدم انعقاد ظهور له في ذلك المورد فمع عدم ظهوره في ذلك ترتفع حجيته نعم هو حجة فى غير مورد الخاص من غير فرق بين القول بان المخصص المتصل كالتقييد يعنون العام بعنوان خاص او القول بعدمه كما هو الظاهر ان حال التخصيص كفقد بعض الافراد لا يوجب تعنون العام وبالجملة بالنسبة الى كل واحد بعينه لا يتمسك بالعام لارتفاع ظهوره بالنسبة الى خصوص كل واحد منهما فيكون حاله حال الاقل والاكثر واما الواحد المردد فلا يخلو اما ان يعلم بدخول الآخر المردد مع العلم بخروج احدهما بسبب التخصص او نحتمل دخوله تحت العام فان كان الاول فيكون كل واحد من المتباينين من اطراف العلم الاجمالى ويكون نظير الشبهة الوجوبية المحصورة

وان كان الثاني فوجهان فمن انه محتمل دخوله تحت العام وان المخصص انما دل على احدهما مع القطع بان المخصص لم يخرجهما فمن هذه الجهة يمكن التمسك بالعام في غير مقطوع الخروج فلو شك في ذلك يكون من قبيل ما لو علم بدخوله ويكون كل واحد منهما من اطراف العلم الاجمالي ويجب العمل على مقتضاه وقد عرفت انه نظير الشبهة الوجوبية المحصورة لانه في الفرد المحتمل دخوله قد قامت الحجة على دخوله تحت العام فيكون كالمقطوع بالدخول ويجب العمل على مقتضى قيام الحجة ولا يخفى ان هذا الوجه غير جار في الأقل والاكثر للفرق بينهما فان في الأقل والاكثر احتمال خروج الاكثر بلسان المخصص لا بلسان آخر غير لسان المخصص بخلاف المتباينين فان الزائد لو كان خارجاً فبلسان آخر غير لسان المخصص بل شيء آخر خارج عن المخصص ففي الاقل والاكثر بنفس اتيان المخصص يرتفع ظهور العام بالنسبة الى الاكثر بوجود ذلك الاحتمال الموجب لاحتمال اندراجه تحت المخصص ولكن في المتباينين الزائد ان كان خروجه فهو بغير لسان التخصيص مع القطع بعدم دلالة الخاص عليه فلذا لا مانع من التمسك بعموم العام .

فظهر مما ذكرنا وجه جواز التمسك بالعام في المتباينين واما وجه عدم جواز التمسك بالعام فيهما هو ان ظهور العام في كل شيء فرع كونه مرآة له ومع عدم كشفه لا يكون ظاهراً فيه بيان ذلك ان العام انما يكشف عن العناوين التفصيلية ولا يكشف عن العناوين الاجمالية مثلا اذا قال المولى اكرم كل عالم وفرض انه منحصر في اربعة اشخاص وهم زيد وعمرو وخالد وبكر مثلا فالعام إنما يكشف عن هذه العناوين التي هي مرآة لمعانيها تفصيلا بلا اجمال في مرآتيتها ولا يكشف عن عناوينها الاجمالية مثل الذي كان في المسجد او في الصحن

ونحوهما وعنوان أحدهما من العناوين الاجمالية فلا يكون العام ظاهراً فيه ومرآة وكاشفاً عنه والمباين الآخر انما هو معلوم بعنوانه الاجمالي وهو عنوان أحدهما ومع فرض عدم كشف العام عنه لا يكون ظاهراً فيه فلا يكون مرآة له فلا يكون حجة فيه ولذا الحق انه لا يتمسك بالعام مطلقاً اذا كان المخصص متصلا من غير فرق بين ان يكون الاجمال ناشئاً من الترديد بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين لما عرفت من انه لا ينعقد له ظهور اصلا وحيث لا ظهور فلا حجة واما اذا كان المخصص منفصلا فلا يخلو اما ان يكون الاجمال في المفهوم أو في المصداق اما اذا كان الاجمال بحسب المفهوم فتارة يكون بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين وعلى اي تقدير قد عرفت ان العام يكون ظاهراً في العموم والخاص لا يزاحمه في ظهوره وانما يزاحمه في الحجية فيبقى ظهوره وترتفع حجيته فيما يزاحمه فبالنسبة الى الاقل يؤخذ بالخاص لمزاحمته له وبالنسبة الى الاكثر لم يكن الخاص مزاحماً لحجيته لان احتمال اندراجه تحت الخاص يعارضه ظهور العام فيتمسك بظهوره واما في المتباينين فبالنسبة الى كل واحد منهما بخصوصه العام ظاهر فيه والخاص نص فيقدم لوجوب تقديم النص على الظاهر وكذا لو كان اظهر وإلا فيكون من باب تعارض الظاهرين فيرجع الى الامور المقررة في تعارض الظاهرين هذا كله بالنسبة الى كل واحد منهما بالخصوص واما بالنسبة الى الواحد المردد أي الواحد لا بعينه فنقول ان حكم العام اما ان يكون حكما طلبياً ومحلا للابتلاء فالظاهر عدم قصور في التمسك بالعام بالنسبة الى الواحد المردد وحينئذ يجب العمل بالاحتياط لانه يكون من باب العلم الاجمالي واما ان لم يكن حكم العام طلبياً أو لم يكن أحد الطرفين من محل الابتلاء فلا يجب العمل بعموم العام لعدم حجية اصالة الظهور في مثل

ذلك إذ لا معنى للتعبد بشيء ما لم يكن هناك اثر عملي على ذلك .

ثم لا يخفى ان الظهور له مراتب مختلفة فرتبة منه خفيف المؤنة وهو عبارة عن حصوله من نفس اللفظ فانه ينتقل الى المعنى مع العلم بالوضع وتسمى هذه المرتبة بالظهور التصوري وهذا الانتقال يحصل في الذهن ولو من خفقان الطير ومرتبة اخرى يكون في مقام الافادة والاستفادة وحينئذ لا بد من العلم بالوضع واحراز كون المتكلم في ذلك المقام وهو المعبر عنه بالظهور النوعي وثالثة يقوى ذلك حتى يحصل منه الظن الشخصي ورابعة يقوى ذلك حتى يحصل القطع وماعدا الأول يعبر عنه بالظهور التصديقي والذي هو محط انظار الاعلام في حجية الظهور هو المرتبة الثانيه هذا كله في الشبهة المفهوميه واما الشبهة المصداقية فسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى في الفصل الآتي .

الشبهة المصداقية

الفصل الخامس في تخصيص العام بمخصص منفصل وشك في فرد انه من مصاديق المخصص أم لا مع العلم بانه من مصاديق العام مثلا لو ورد دليل اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم وشككنا في زيد العالم انه فاسق ام لا فهل يتمسك بعموم اكرم العلماء فيجب اكرامه ام لا ؟ قولان (١) قيل بالجواز

(١) وقرب بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك دخوله في الخاص بانه لما كان امره دائراً بين =

ويذسب الى السيد الفقية الحجة الطباطبائي اليزدي (قدس سره) بتقريب ان

= ان يكون محكوما واقعاً بحكم العام لاحتمال كونه من افراده الباقية وبين ان يكون محكوماً واقعاً بحكم الخاص لاحتمال كونه من افراده فيمكن للشارع ان يجعل له حكما على طبق احدهما فى هذا الحال وان اتفق كونه في الواقع محكوماً بحكم على خلاف ما يجعله الشارع لما تقرر من جواز مخالفة الاحكام الظاهرية للاحكام الواقعية وحينئذ مع عدم وجود دليل من الشارع على جعل الحكم لهذا المشكوك فيمكن ان يكون هذا الجعل ثابتاً بدليل العام بان يكون العام متعرضاً لحكم افراده الخارجة عن افراد الخاص واقعاً ولحكم افراده المشكوكة كونها من افراد الخاص فيكون المراد من العالم في قولنا اكرم كل عالم بعد ورود لا تكرم العالم الفاسق اعم من أن يكون العالم غير الفاسق واقعا والعالم المشكوك كونه فاسقاً وهذا نظير ما يقال فى مثل كل شيء لك طاهر بيان ذلك ان لفظة شيء تشمل الاشياء بعناوينها الاولية فيكون (كل شيء لك طاهر) دليلا اجتهادياً مثبتاً للطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الأولية وللاشياء بعناوينها الثانوية اي بما انها مشكوكة الحكم فتكون اصلا عملياً مثبتة للطهارة الظاهريه للاشياء بعناوينها الثانوية ومن هذا القبيل ما نحن فيه فيكون مثل اكرم كل عالم دليلا اجتهاديا مثبتاً لوجوب الاكرام الواقعي لما عدا افراد الخاص واصلا عملياً مثبتاً لوجوب الاكرام ظاهراً للافراد المشكوك دخولها تحت عنوان الخاص .

اقول : لا يخفى انه فرق بين ما نحن فيه وبين (كل شيء لك طاهر) فان المشكوك بعنوان كونه مشكوكا فرد من افراد الشيء فى عرض بقية افراده اي الاشياء بعناوينها الاولية وحينئذ يمكن دخوله تحت (كل شيء لك طاهر) وبعد دخوله تحته تكون الثابتة له طهارة ظاهرية لكون موضوعها قد أخذ فيه الشك فيكون ذلك دليلا اجتهادياً واصلا عملياً وما نحن فيه لا يتأتى فيه ذلك اذ افراد =

الفرد لما كان مشكوك الدخول تحت الخاص فلا يكون الخاص ظاهراً فيه ولا حجية له بالنسبة اليه كما ان تقديم الخاص على العام تحكيما للنص على الظاهر او الاظهر على الظاهر لا يوجب ارتفاع ظهور العام في الفرد المشكوك لما عرفت من

العام بعد ورود التخصيص قد انحصرت في نوعين عالم وفاسق الفاسق محكوم بعدم وجوب اكرامه والعالم غير الفاسق محكوم بوجوب اكرامه فعليه لا يكون العام متعرضاً لحال الشك لكي يتمسك بالعموم فى ظرف الشك ثم انه ربما يتوهم بان حكم الأصحاب ان اليد المشكوكة العدوان بانها يد عادية استند الى عموم (على اليد) يكون من التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية ولكن لا يخفى ما فيه اذ بناء على ان المستفاد من كلمة على هو العدوان فحينئذ تخرج الايادي غير العادية من العموم خروجاً موضوعياً فعليه لا يمكن التمسك بالعموم ولو قلنا بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية لكون الشك فيها يرجع الى الشك في انطباق العنوان كما لو شك فى كون الفرد الخاص عالماً أم لا فبلا اشكال لا يتمسك بعموم (اكرم العلماء) على انه لو قلنا بعدم استفادة العدوان من كلمة على فليس مدرك حكم الاصحاب بذلك هو القاعدة بل المدرك فى كونها عادية هو استصحاب كونها عادية ويكون من قبيل ما احرز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان حيث ان موضوع الغصب استيلاء الغاصب ورضى المالك وليسا من قبيل العرض ومحله بل هما عرضان لمحلين فان الاستيلاء عرض قائم بالغاصب والرضا عرض قائم بنفس المالك وليس هناك بينهما سوى الاجتماع فى الزمان والاثر مترتب على نفس اجتماعهما وليس له دخل في التأثير كعنوان الحال فحينئذ فى الشك فى كون اليد مضمنة فيستصحب تضمين الغاصب فان له حالة سابقة وهو قبل وضع يده وضم ذلك الى الاستيلاء الذي هو امر وجداني فيترتب الاثر وهو الضمان على تفصيل ذكرناه فى تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره)

ان المخصص المنفصل لا يوجب رفع ظهوره في الافراد وانما يزاحم حجيته فيها فيما علم بفرديته له ففي الفرد المشكوك لا يزاحمه في الحجية بالنسبة اليه فلذا لا مانع من التمسك بالعام بالنسبة الى الفرد المشكوك لا يقال ان الشك المتعلق بالفرد المشكوك تارة يكون من جهة الشبهة الحكمية واخرى يكون من جهة الشبهة الموضوعية فما كان من الجهة الاولى فالشك ينشأ من احتمال مطابقته للحكم الواقعي وعدم مطابقته له وكان من الجهة الثانية فالشك انما يكون ناشئاً من تردد زيد مثلا بين كونه من افراد الخاص او من غيره ولا يخفى ان اصالة العموم انما ترفع الشك من الجهة الاولى لا الثانية لان الشارع وظيفته بيان الحكم الواقعي لا بيان الموضوع وانما تشخيصه راجع الى المكلف فعليه لم يكن العام متعرضاً لاخراج الفرد المشكوك من الخاص ويعين انه ليس من افراده لكي يكون العام حجة فيه بلا مزاحم من الخاص لانا نقول ان الفرد المشكوك قد احرز انه فرد للعام قطعاً وذلك كاف في اندراجه تحت العام وكونه من مصاديقه ولا يحتاج الى احراز انه غير الخاص وحينئذ يكون العام حجة في جميع مصاديقه الى ان يعلم المخصص وما يقال ان المخصص المنفصل بتخصيصه يعنون الموضوع ويجعله مركبا من العام والمخصص وبعبارة اخرى ان التخصيص يقلب العام من تمام الموضوع الى جزء الموضوع فحينئذ كيف يتمسك في العام في الفرد المشكوك للزوم التمسك بعموم الحكم مع الشك في تحقق موضوعه وهو بديهي البطلان ولكن لا يخفى انه مسلم لو كان التخصيص كالتقييد إلا انه محل منع اذ التخصيص من قبيل فقد بعض الافراد لا يوجب تعنون العام بيان ذلك ان افراد العام بعد التخصيص على ماهو عليه قبل التخصيص مثلا افراد العلماء العدول لم تكن قبل التخصيص تمام الموضوع لوجوب الاكرام وبعد التخصيص صارت جزء

للموضوع بل هي تمام الموضوع للوجوب قبل التخصيص وبعده من غير فرق بين الحالتين نعم الفرق انه قبل التخصيص قد انضم الى تلك الافراد افراد الفساق وبعد التخصيص لم تنضم اليها هـــذه الافراد ولا يوجب ضمها اليها تقييدها كما لا يوجب عدم ضمها اليها ذلك مثلا اخراج الفساق من العلماء لا يوجب تقييد افراد العام بعدم الفاسق وبالجملة افراد العلماء هو تمام الموضوع قبل التخصيص بالعدول وبعده لا يوجب تقييدها بالعدول او بغـــير الفساق وانما الموضوع فيه هي الافراد اللازمة للعدالة أو عدم الفسق والتخصيص يوجب قصر الحكم على ما كان ثابتاً قبل التخصيص وقد عرفت ان تلك الافراد لم تكن مقيدة بعنوان المخصص فليس الباقي إلا تلك الافراد الملازمة لعنوان القيد ويكون التخصيص نظير موت احد افراد العام فانه لا يوجب تقييد العام وتعنونه بما عدا ذلك الفرد المفقود كما ان الافراد الباقية تحت العام على حالتها من كونها تمام الموضوع للحكم بعد فقد بعض الافراد وبذلك يمتاز التخصيص عن التقييد ودعوى ان قصر الحكم على الباقي يوجب تضييق العام وتحديده بحد خاص فان اخراج الفساق من العلماء عبارة اخرى عن قصر وجوب الاكرام على العلماء غير الفساق فيكون حينئذ كالتقييد في تعنون الباقي بعنوان الخاص ممنوعة بانه خلط بين التقييد والتخصيص فان التقييد عبارة عن قلب ما هو تمام الموضوع الى جزء الموضوع فان الرقبة التي هي كانت تمام الموضوع صارت بقيدها جزء الموضوع ويكون الموضوع هو الرقبـــة المؤمنة فان الفرد الذي هو ملازم للعدالة قبل التخصيص هو تمام الموضوع وبعد التخصيص هو بنفسه تمام الموضوع والضيق انما جاء من قصر الحكم على الباقي وحيث ان ذلك ناشيء من الحكم فكيف يكون موجباً لانقلاب الموضوع بنحو

يكون العام جزءاً للموضوع لاستحالة اخذ الضيق الناشيء من الأمر المتأخر الذي هو الحكم فى الأمر المتقدم الذى هو الموضوع اذا عرفت ان التخصيص لا يوجب تعنون العام فلا مانع من التمسك بعموم العام بعد تخصيصه في الفرد المشكوك دخوله في الخاص لعدم مزاحمة الخاص له في ظهوره ولا فى حجيته ولو سلمنا ان التخصيص كالتقييد وانه يوجب تعنون العام بعنوان ولو عنوان غير الخاص فحينئذ يحتاج الى احراز ذلك العنوان فنقول يمكن احراز ذلك باصالة العموم المقتضية لرفع الشك في كونه من الخاص مثلا لو قال اكرم العلماء ثم ورد دليل آخر لا تكرم النحويين ومقتضى تقديم الخاص هو تعنون العام بوجوب اكرام غير النحويين فيتمسك بعمومه لرفع الشك في كونه نحوياً ويكون العام ظاهراً فيه وللشارع جعل امارة على تشخيص الموضوعات كما جعلت اليد والبينة والسوق لذلك ودعوى انه لا يمكن جريان اصالة العموم بالنسبة الى الشبهة المصداقية لرجوعها الى الشبهة في الموضوع وهي في طول الشبهة في الحكم لانها تنقح موضوعه ولازم ذلك ان يكون العام حجة فى المقامين ومرجعه الى كون العام موضوعاً لتعبدين طوليين وذلك غير معقول اذ يستحيل ان يكون ظهور واحد يتحمل حكمين متماثلين يردان على موضوع واحد إذ هو في الاستحالة كالضدين بل الظهور الواحد لا يتحمل إلا حكما واحداً ممنوعة فلن مفاد التعبد هو وجوب العمل على مقتضاه فيتم ما ذكره ولكن يمكن أن يكون المراد هو الغاء احتمال الخلاف وحينئذ يمكن ان يكون دليل واحد يكون متكفلا لالغاء الاحتمالين ولو كان أحدهما في طول الآخر اذ لا قصور فى شمول الدليل لهما كما هو كذلك في آية النبأ وانها تشمل الأخبار بالواسطة مع ان التقييد بكل سابق ينقح موضوع اللاحق فظهر مما ذكرنا انه

لا مانع من جريان اصالة العموم فى الشبهة الحكمية والموضوعية مع ان احدهما ينقح موضوع الآخر ودعوى انه لا مجال للتمسك بالعام في مقام الشك في المصداق وان الخاص وان لم يكن مزاحماً للعام فيظهوره إلا انه لما كان مزاحماً له في الحجية فيكون العام حجة في غير مورد الخاص والفرد المشكوك وان كان فرداً للعام إلا انه بما هو عام لا بما هو حجة واذا لم يعلم انه فرد بما هو حجة فلا يكون حجة لاختصاص حجيته بما عدا الخاص وليس مندرجاً تحت الخاص للشك في اندراجه به فحينئذ يشك في اندراج الفرد المشكوك في احدى الحجتين فلذا يرجع فيه الى الاصول ولكن لايخفى ان ذلك لا يتم إلا ان يكون دليل الخاص يوجب ان تكون حجيةالعام مقصورة علىقطعة منمدلوله مثلا بسبب ورود دليل لا تكرم الفساق منهم يوجب ان يكون دليل اكرم العلماء مقصوراً على العلماء العدول فحينئذ يشك فى انطباق العام على الفرد المشكوك الا انه محل منع اذ ذلك مبنى على كون العام عبارة عن مرتبة خاصه لكي يوجب حصر الحجية بالباقى بعد التخصيص مع انك قد عرفت ان العام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن معني قابل لانطباقه على خصوص العدول او على جميع الافراد فاذا كان معنى قابلا للانطباق على القليل والكثير فبعد التخصيص بالنسبة الىالفرد المشكوك قبوله للانطباق فحينئذ يتمسك بعمومه وبذلك لا يقع الشك ويحكم عليه بحكم العام هذا غاية ما يمكن ان يقرب جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقيه وبالتمسك باصالة العموم موجب لرفع الشك في الموضوع ولكن التحقيق ان اصالة العموم غير قابلة لرفع ذلك الشك حيث ان الظهور الكاشف عن كون المتكلم قاصداً للافادة والاستفادة ولازم ذلك كونالمتكلم يقصد بهذا الظهور ابراز مرامه بهذا اللفظ فحينئذ لا يكون

ذلك في مقام افادة ما كان مشتبها فيه فلا يكون الظهور كاشفاً عنه فاذا لم يكن كذلك فلا يكون حجة فيه وبالجملة معنى كون الظهور حجة هو كشفه عن كون المتكلم في مقام الافادة ومع كون الشيء مشتبها كيف يعقل ان يكون المتكلم مريداً له لكي يشمله الظهور فيكون حجة نعم لو كان منشأ الشبهة هو الشبهة الحكمية امكن دعوى ان رفع الجهل بيد المولى فحينئذ باصالة العموم يوجب رفع الشك اذ الظهور يكشف عن كون المولى مريداً وقاصداً للافادة والاستفادة فيكون اصالة العموم من قبيل الامارات الرافعة للشك هذا كله في المخصص اللفظي واما اذا كان المخصص لبيا فتارة يكون عرفا يعد من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الظهور واخرى لا يكون كذلك اما الاول فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك لعدم انعقاد ظهور العام إلا في الباقي فهو كالمخصص اللفظي من دون فرق بينهما واما الثاني فهل يجوز التمسك بالعام به في الفرد المشكوك مثلا لو قال المولى اكرم جيراني وقطع العبد بانه لا يريد اكرام من كان عدواً له فيجب اكرام كل جيرانه إلا من قطع بكونه عدواً له أم لا يجوز التمسك بالعموم في الفرد المشكوك فلا يجب اكرام من شك في كونه عدوه قولان قال الاستاذ (قدس سره) بالاول ما لفظه (كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه) وحاصله ان المخصص في اللبي هو العلم فلذا لا ينطبق على المشكوك قطعاً وحينئذ تجري اصالة العموم بلا معارض بخلاف المخصص المنفصل اللفظي فانه لما كان من الالفاظ وهي موضوعة لمعانيها الواقعية ليست منوطة بالعلم فلذا يكون الفرد المشكوك محتمل الاندراج تحت أحد الحجتين فلذا لا تجري اصالة العموم في الفرد المشكوك

هذا والتحقيق ان المخصص اللبي كالمخصص اللفظي من دون فرق بينهما لما عرفت ان الظهور انما يكون تصديقياً الذي هو مناط حجيته فيما اذا كشف عن كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة ومن الواضح ان الجهل بالموضوع يمنع المولى فى ان يكون بصدد الافادة والاستفادة فحينئذ لا يعقل ان تكون اصالة العموم ترفع الشك عن الفرد المشكوك فى مقام الشك فى الموضوع للجهل ولا معنى للتعبد به بما لا يكون بصدد الافادة فعليه لا مجال للتفصيل بين المخصص اللفظي واللبي كالاجماع والعقل (١) كما لا يخفي .

---

(١) وينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لبيا مطلقاً وفصل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بين ماكان المخصص اللبي من قبيل الأمور الضرورية التي تصح ان يتكل المولى في بيان مراده ويكون كالمتصل في عدم انعقاد ظهور له فى العموم فلا يجوز التمسك به فيها وبين ما لم تكن كذلك فيجوز التمسك به فيها بل ربما يستكشف من جريان اصالة العموم ان الفرد المشكوك ليس فرداً للخاص كما فى قوله ﷺ (لعن الله بنى امية قاطبة) فما علم بان الشخص مؤمناً يخرج عن العموم وما شك فى ايمانه يجوز لعنه وكل من جاز لعنه فليس بمؤمن فينتج من الشكل الأول ان هذا الشخص ليس بمؤمن قيل فى توجيهه ان المخصص اللبي هو العلم وهو حجة عند العقل وذلك لا ينطبق على الفرد المشكوك للتضاد بين العلم والشك فمشكوك الفسق مما لم يعلم بحرمة اكرامه فما يعلم بانه ليس موضوعاً للحجة على خلاف العام اي العلم بحرمة الاكرام فحينئذ لا يجوز رفع اليد عن عموم العام ويحكم بعدم كون الفرد المشكوك فرداً للخاص فعليه يترتب الشكل الاول الذي هو الفرد المشكوك ايمانه من بني امية يجوز لعنه وكل من جاز لعنه فليس بمؤمن فينتج ان هذا الشخص ليس بمؤمن وبذلك =

تنبيهات الشبهة المصداقية

ينبغي التنبيه على أمور الأول : أن للحجة اطلاقين ، اطلاق يراد منها

= يمتاز عن المخصص اللفظي فان المخصص فيه هو اللفظ الكاشف عن الحجة الواقعية فيكون المولى القى الى عبده حجتين العام والخاص ويكون الفرد المشكوك يشك في دخوله تحت احدى الحجتين فلذا لا يصح التمسك باحدهما في ذلك الفرد بخلاف المخصص اللبي فان المولى قد القى الى عبده حجة واحدة وهو العام والمخصص هو العلم ليس ملقى من المولى وانما العقل حاكم بحجيته والفرد المشكوك مما يقطع بعدم دخوله تحت المخصص للتضاد الواقع بين العلم والشك .

ولكن لا يخفى ان هذا يتم بناء على عدم سراية العلم الى الخارج واما على ما يظهر منه في الاستصحاب من سرايته الى الخارج فالفرد المشكوك مما يحتمل كونه موضوعاً للعلم بحرمة الاكرام الذي هو حجة على خلاف العام فالاولى توجيهه بما ذكره بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف بما حاصله ان المخصص اللبي اذا كان بلسان الاجماع او العقل وحصل الشك في بعض المصاديق مثلا لو قال اكرم جيراني وعلم قطعاً انه لا يريد اكرام عدوه وشك في عدواة بعض الجيران فالعام يكون محكما فيه من دون معارض وسره ان العقل حاكم بعدم وجوب اكرام الجار انما هو على نحو التعليق بمعنى انه لو كان فيهم عدو فهو لا يريد اكرامه قطعاً فمن علم بكونه عدواً منهم لا يجوز الحكم عليه بحكم العام وهو وجوب الاكرام للقطع بان المولى لا يريد اكرامه فالحكم العقلي في نفسه لا يكون مزاحماً للعام لما عرفت انه تقديري وانما يزاحمه القطع بعدم ارادة وجوب اكرام بعض الافراد =

ما يندفع منها احتمال الخلاف ه واطلاق يراد منها قاطعيـــة العذر وهي المصحح

= وهو لا يحصل إلا اذا علم بان هذا الفرد مثلا عدو له وحينئذ يحصل لنا صغرى وكبرى يتولد منها ذلك القطع فيقال هذا عدو وكل عدو لا يريد اكرامه فهذا لا يريد اكرامه قطعاً وحينئذ لا يصح الحكم عليه بحكم العام اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فهي بحكم العقل واما ما شك في كونه عدواً فلا يتحقق فيه الصغرى فلا يحصل القطع بكونه لا يريد اكرامه ومجرد وجود الكبرى لا ينفع في حصول ذلك القطع ما لم تتحقق الصغرى واذا كان ذلك الفرد غير مقطوع بان كان المولى لا يريد اكرامه فلا مانع من جريان حكم العام فى حقه للشك فى وجود المخصص فان غايته ان يتولد من الشك فى كونه عدوا الشك فى ارادة وجوب اكرامه والعام يكون منزيلا لذلك الشك لما عرفت من رجوعه فى الحقيقة الى الشك في المخصص ولذا جاز لعن من شك في كونه مؤمنا من بني امية بخلاف المخصص اللفظي فانه لما كان منوعاً لافراد العام وحاصراً لها فى قسمين قسم لا يجب اكرامه وهو العالم الفاسق وقسم يجب اكرامه وهو ما بقى فالفرد المشكوك لابد وان يكون داخلا تحت أحد القسمين فعمدة الفرق بين اللفظي واللبي هو التنويع وعدمه ولكن لا يخفى ما فيه فان الاجماع لما قام على خروج بعض الافراد ولو كان بنحو التعليق يوجب تقييد العام واقعاً ويكون كالمخصص اللفظي في تقييد المراد الواقعي من العام بعدم كونه من مصاديق الخاص فعليه لابد من احراز هذا العنوان لكي يكون مشمولا بحكم العام ومع الشك فى المصداق لا يمكن التمسك في العام لعدم احراز العنوان كما في مثل (ارجعوا الى رجل روى حديثنا وعرف حلالنا وحرامنا) فان هذه الرواية دالة على الرجوع الى الرجل الموصوف بهـــذه الصفة ولا تدل على مدخلية العدالة فى موضوع الروايه ولكن الاجماع قام على اعتبار العدالة فيكون الموضوع مقيداً بالعدالة فمع الشك فيها كيف يرجع الى عموم (ارجعوا الى

للعقوبة والمثوبة والمراد في محل البحث هو الحجية بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني لأن العام حجة في بيان معناه أي يوجب الغاء احتمال الخلاف ولكن لا يكون قاطعاً للعذر ، لأن قاطعية العذر منوطة ؟ بسد جميع أبواب الاعتذار مع وجود الخاص لا اشكال في انه ليس بحجة بالمعنى الثاني وعليه بنى من قال بعدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك وعلى الأول بنى من قال بالجواز ، ولكن التحقيق حسب ما يؤدي اليه النظر الدقيق انه التفصيل بينما لو كان الباقي بعد التخصيص معلوم الحكم وبينما لم يكن كذلك فان كان من قبيل الأول كان العام حجة في الفرد المشكوك لأن العام قد صدر من الشارع لتشريع الحكم وإذا لم يكن متكفلا لرفع الشك من ناحية الموضوع فيكون تشريع الشارع بهذا العموم لغواً ، إذ لا اشكال ان حكم الخاص معلوم بغير هذا العموم وان كان من قبيل الثاني

= رجل ... الخ) نعم لو كان المخصص لم يكن في مقام استكشاف تقييد الموضوع وانما ادرك ملاك حكم الشارع واقعاً او قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع كما في قوله (ع) (لعن الله بني امية قاطبة) فان العقل قد ادرك ان ملاك اللعن هو بغض أهل البيت وحينئذ يدرك العقل بانه ليس فيهم مؤمن . فعليه تقييد العام بما عدا المؤمن منهم ليس من تقييد العام بعدم كونه مؤمناً بل هو تقييد الملاك واذ رجع ذلك الى تقييد الملاك فيكون احرازه بيد المولى بنحو لولم يأت بالقيد يكشف كشفاً إنياً ان الملاك في العموم مثلا في مثل قوله (ع) لعن الله بني امية قاطبة ابرزه بصورة العموم كشف كشفاً إنياً ان الملاك في العموم فلذا يكون رافعاً للشك فيمن شك في ايمانه من بني امية لكون المخصص في مثله لا يوجب عنوان العام كما في صورة تقييد الموضوع على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

فالعام لم يكن حجة فيه لأن التعبد بالعموم موجب لترتيب الأثر على غير الخاص وهو الحكم والتعبد بأنه غير نحوي ـ مثلا ـ فرع ترتب الأثر فيكون متأخراً عن ترتب الاثر على هذا العنوان وترتبه عليه انما حصل من التعبد بالعموم فلا يعقل أن يكون مع شموله لترتب الاثر أن يشمل ما يتفرع عليه وبالجملة : أن حكم غير النحوي ـ مثلا ـ انما فهم من العام والتعبد بالظهور بحسب الموضوع إنما هو متأخر عن التعبد بالحكم فمع شموله للتعبد بالحكم لا يعقل شموله للموضوع و بعبارة أخرى ان الشبهة إما في الموضوع فقط أو فيه وفي الحكم أما اذا كانت الشبهة في الموضوع مع القطع فى الحكم فلا بد من شموله لرفع هذه الشبهة إذ لو لم يحمل على رفعها كان اتيان العام لغواً وإن كان مع كونه مشتبهاً فى الموضوع ، أيضاً مشتبهاً في الحكم فنقول : أن التعبد بالظهور بحسب الموضوع فرع ترتب الاثر علىالموضوع لأن كل تعبد بلسان الموضوع لا بد وان يلحظ بلسان ترتب الأثر ومع عدم وجود الأثر لا معنى للتنزيل في طرف الموضوع فاذا كان التعبد بالظهور يشمل الحكم ورفع الشك من ناحية الحكم لا يعقل مع شموله أن يكون شاملا لرفع الشك فى الموضوع هذا كله فيما اذا كان المخصص لفظياً وأما اذا كان لبياً يتمسك بالعموم لان التعبد بالعموم لا يعارض التعبد بالخاص لان التعبد انما يتصور فى الألفاظ وحيث أن المخصص اللبي ليس من سنخ الألفاظ فلذا لا معنى للتعبد به ولاجل ذلك التزم الاستاذ (قدس سره) بجواز التمسك بالعام فيما اذا كان المخصص لبيا هذا غاية ما يقال في جواز التمسك بالعام في المخصص اللبي ولكنك قد عرفت انه بالنسبة الى الشبهة المصداقية الراجعـــة الى الشبهة في الموضوع لا مجال للتمسك بالعموم بالنسبة الى الفرد المشكوك إذ لا معنى للتعبد بما كان جاهلا فيه إذ التعبد انما يتصور

فى الدلالة التصديقية اي ما يكون المتكلم فى مقام الأفادة والاستفادة ومع تحقق الجهل بالموضوع فهو غير قابل لأن يكون فى ذلك المقام ولولا هذه الجهة لأمكن حمل كلام العلمين الفقيه الحجة الطباطبائي والمحقق الحجة الاستاذ (قدس سرهما) على التفصيل المذكور كما انه بذلك يمكن جعل النزاع بينهما لفظياً كما لا يخفى .

التنبيه الثاني : ذكر الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه (ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الوارد إلا ما شذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام (١) وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلما يوجد عنوان يجري فيه

(١) قيل فى تقرير مرامه أن الافراد الباقية لما لم تكن معنونة بعنوان خاص فبأي عنوان تعنونت تدخل تحت العام ما لم يكن ذلك العنوان هو عنوان الخاص مثلا : إذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم كان الباقي تحت العام لم يؤخذ فيه عنوان خاص فالفرد بأي عنوان تعنون يكون من جملة أفراد الباقي إلا إذا تعنون بالخاص فلا يكون من جملة الباقي فالفرد المشكوك كونه فاسقاً وان لم يكن له حالة سابقة من فسق أو عدالة إلا انه لما كان اتصافه بالفسق حادث وهو مشكوك فالأصل عدمه وحينئذ يكون هو الفرد بهذا العنوان اعني انه لم يتصف بالفسق داخلا في جملة الافراد الباقية لا أنا نقول الأصل عدم كونه فاسقاً حتى يرد علينا أن الفرد حسب الفرض ليس له حالة سابقة بان كان ولم يكن فاسقاً حتى يستصحب تلك الحالة وهو عدم الفسق بل نقول أن اتصاف هذا الفرد بالفسق حادث فالاصل عدمه وبعبارة اخرى عدم الفسق تارة يؤخذ على نحو ليس التامة بمعنى عدم اتصاف هذا الشخص بل يكفي فيه أن يكون اتصاف الشخص بالفسق =

فيه اصل ينقح انه ما بقي تحتــــه مثلا اذا شك ان امرأة تكون قرشية فهي وان

— مسبوقا بالعدم حتى أن الشخص لو لم يكن له وجود سابق اصلا بل فرض وجوده فعلا للشك في اتصافه بالفسق فالأصل عدمه بمعنى الأصل عدم عروض الفسق عليه واتصافه به ولكن لا يخفى ما فيه . أولا : أن الخاص انما اخرج ما هو المتصف بعنوان الفسق مثلا من الافراد فالباقي تحت العام من الافراد هو ليس بفاسق واقعاً وهو لا تزيد الافراد إذا دخل فيه هذا العنوان المحرز بالأصل وحينئذ لا وجه لجريان قاعدة العموم في هذا الفرد المشكوك بعد اجراء الأصل الموضوعي فيه كما هو كذلك لو شك في التخصيص ابتداء كما لو قال : اكرم العلماء وشككنا في أن زيداً خارج أم لا ولو لم يجر اصالة العموم تنقص افراد العام بمقداره للحكم على العام بما عدا زيد وبجريانها تزيد أفراد العام وبالجملة في المقام الباقي تحت العام بعد ورود التخصيص لو جرى الاصل الموضوعي في الفرد المشكوك كما لو جرت اصالة العموم لا يوجب زيادة الافراد بل الافراد على حالها قبل جريانها فلا فائدة فيها ولا أثر لها فلا يصح اجراؤها وثانياً : انه لو كان الفرض من اجراء هذا الاصل الموضوعي نفي آثار عنوان الخاص كان مثبتاً فان اصالة عدم عروض الفسق على هذا الشخص لا يثبت كون هذا الشخص مسلوبا عنه الفسق ولاجل ذلك قال بعض السادة الأجلة قدس سره (يمكن أن نقرر الأصل الموضوعي بنحو لا يرد عليه ذلك بان نقول يكفي في المقام نفي عنوان الخاص وهو حاصل باصالة عدم الاتصاف فيجرى حكم العام من غير مانع فان المانع انما هو عنوان الخاص فاذا نفي بالاصل بقي بلا مانع ولا يرد عليه ما ذكر أولا إذ على هذا التقرير لا يوجب ادخال الفرد في العام ليحكم عليه بحكمه ليكون من قبيل الدليل الاجتهادي وانما الغرض بالاصل نفي عنوان الخاص وبذلك يجري عليه حكم العام فيكون ذلك من قبيل الدليل الفقاهتي أقول : إن ذلك لا يوجب دفع الاشكال فان مجرد جريان الاصل الموضوعي —

كانت وجدت إما قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها إلا أن اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش يجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض إلا الى الخمسين .. الخ) .

أقول : إن ما ذكره (قدس سره) من عموم ان المرأة ترى الدم الى الخمسين إلا القرشية مبني على أن يكون ناظراً الى العموم الافرادي والاحوالي لكي يكون اصالة عدم الانتساب منقحاً لموضوع حكم العام ولكنه محل منع ، إذ العموم المذكور ليس ناظراً الى ذلك بل لم يكن ناظراً إلا الى العموم الافرادي بيان ذلك : ان المرأة المنتسبة الى قريش انما هي مرآة لبعض الافراد ولم تؤخذ

= لا يوجب جريان حكم العام عليه ما لم يتمسك بالعموم لان غاية اصالة عدم الفسق ان لا يكون هو الشخص فاسقاً لحكم الاصل إلا ان الحكم عليه بوجوب الاكرام يتوقف على كونه من افراد العام وذلك لا يتم إلا بجريان قاعدة العموم في حقه واما اصالة عدم الانتساب فقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) بانه مبني بان الاصل لا يجري في الأمر المتأصل لكون المرأة قرشية مثلا لعدم وجود حالة سابقة ولكن يمكن أن يشرع عنوان كنفل الانتساب ولعدمه حالة سابقة فيقال لم يتحقق عدم الانتساب الى قريش وقد اشكل على ذلك بانه من باب تبديل الامر المتأصل بالامر الانتزاعي ولو سلم فالانتساب من العرضي وهو ليس له حالة سابقة ثم قال ان مفاد ليس تارة يكون غير محمولي واخرى محمولياً وهو المسمى بالعدم النعتي والاول وان كان له حالة سابقة إلا انه لا يفيد لعدم ترتب الاثر عليه والثاني وان ترتب عليه الاثر إلا انه لا يجري لعدم وجود حالة سابقة واستصحاب العدم غير المحمولي المسمى بالعدم الازلي لاثبات العدم المحمولي المسمى بالعدم النعتي من الاصول المثبتة فلا تغفل .

بنحو العنوان فحينئذ يكون الباقي مندرجا تحت العام من دون كونه معنونا بما عدا القرشية فعليه ليس فى العموم تعرض إلا للافراد وليس له تعرض للاحوال والاصل المذكور المنقح انما يتعرض لحالة الفرد فحينئذ الأصل المذكور غير صالح لان ينقح موضوع حكم العام نعم لو كان العام متعرضاً للاحوال أيضاً كانت اصالة عدم الانتساب ينقح موضوع حكم العام ولـكنه خلاف الفرض كما عرفت انه متعرض لخصوص الافراد وبالجملة موضوع العام هو الفرد والأصل ينقح حالة الفرد فلم يكن جريانه على طبق حكم العام نعم يمكن جريان استصحاب نفي حكم الخاص وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمات ثلاثة :

الأولى : انه لا يشترط فى الاستصحاب ترتب الاثر على نفس المستصحب بل يكفي أن يترتب على نقيضه مثلا : لو كان الاكرام مترتباً على زيد العادل ولم يكن زيد عادلا وحصل الشك في عدالته يستصحب عدمها فيترتب عدم وجوب الاكرام .

الثانية : أنه في الاستصحاب يكفى ترتب الأثر على البقاء ولا يلزم في جريان الاستصحاب ترتبه على الحدوث .

الثالثة : أن نسبة العرض الى المعروض كنسبة العلة الى المعلول فكما ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة فكذلك عدم العرض يستند الى عدم المعروض ووجوده الى وجوده بان يقال وجد زيد فوجد وعدم فعدم وليس المراد بالاستناد هو التأثير بل المراد هو التوقف وإلا العدم لا يؤثر في نفسه . إذا عرفت ذلك فاعلم : أن مشكوكة القرشية يمكن دعوى استصحاب عدم كونها قرشية أي العدم السابق على وجود المرأة فيستصحب ذلك الى حين وجودها والأثر وإن لم يكن مترتباً على

نفسه إلا أنه يترتب في ظرف بقائه وهو حين وجود المرأة على ماعرفت من المقدمة الثانية والاثر لم يكن مجعولا على العدم ولكن يكفي في جريانه ترتبه على نقيضه بمقتضى المقدمة الأولى إن قلت إن الأثر مترتب بمقتضى حكم العام قلت نحن قد اجرينا الاستصحاب مع الغض عن العموم والغرض من الاستصحاب نفي الآثار المترتبة على عنوان الخاص لا ترتب آثار العام إلا أن يكون بين حكم العام مع الخاص تناقض فنفي الآثار المترتبة على الخاص بعينه تشريع الآثار المترتبة على العام مثلا لو قال المولى : (يجب اكرام العلماء) ثم قال بدليل منفصل (يحرم اكرام الفساق منهم) فلو شك بان زيد عادل أولا يستصحب عدم فسقه فهو بعينه تشريع ترتب الآثار المترتبة علي العام وهو الذي نقوله غير التمسك بالعام إذ لو لم يكن هناك عام بالاستصحاب تترتب الآثار وأما إذا كان حكم الخاص مع العام مضادة فلا يترتب عليه حكم العام الابناء على جريان الأصل المثبت ولم يثبت كما لا يخفى :

وبالجملة نحن مع الاستاذ من حيث النتيجة متفقون في خصوص المناقضة دون المضادة ولكن من حيث الملاك متخالفون فهو يقول : الاصل ينقح شمول العام ويصحح التمسك به مطلقاً أي سواء كان هناك مضادة بين الحكمين أم مناقضة ونحن نرتب آثار العام على المشكوك بمقتضى الاصل العملي في خصوص ما كان بين الحكمين مناقضة وبعبارة اخرى : هو يتمسك مطلقاً بالدليل الاجتهادي ونحن نرتب الآثار التي هي للعام في المناقضة بالخصوص بمقتضى الدليل الفقاهتي وكيف كان الاصل الجارى في الفرد المشكوك المصداق كاصالة عدم المخالفة في الشروط المشكوكة المخالفة وكالشروط في الصلح الموجبة لاجراء احكام العام عليه يغني عن

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وربما يحمل ما نسب الى المشهور من التمسك بالعام في الشبهة المصداقيه على ذلك ودعوى ان هذا الاصل من العدم الازلي وجريانه فيه من الاصول المثبتة بتقريب ان موضوع الاثر هو العدم الملحوظ بالمرتبة المتأخرة عن الوجود وهو العدم النعتي الذى هو مفاد ليس الناقصة وهو مباين للعدم الازلى السابق على الوجود الذي هو مفاد ليس التامة فما هو موضوع الاثر ليس له حالة سابقة وما هو له حالة سابقة ليس موضوع الاثر فلو اريد اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الازلي فهو من الاصل المثبت الذي لا نقول به ولكن لا يخفى ان مرجع التقييد الى قيام اضافة بين الشيئين فتارة تلاحظ تلك بين الذاتين واخرى تلحظ باعتبار الوجود وعلى الاخير الاضافة لم تكن منوطة بالوجود الخارجي إذ هو ظرف سقوط الارادة والكراهة لا ظرف ثبوتهما وإن قيام الاعراض بموضوعاتها انما هو باعتبار الوجود الذهنى ففى صقع الذات قبل الخارج ليست متصفة بتلك الصفة فحينئذ لا مانع من جر ذلك العدم المحفوظ في مقام الذات الى ما بعد الوجود الخارجي وببقاء هذا العدم الى ما بعد الوجود الخارجي يترتب الاثر وليس العدم قبل الوجود مفاد ليس التامة وبعد الوجود مفاد ليس الناقصة وانما هو عدم لمفاد ليس الناقصة نستصحبه ونرتب عليه الاثر نعم بالنسبة الى الصورة الاولى التي كانت الاضافة من لوازم الذات فليس له حالة سابقة لعدم كونه مسبوقا باليقين فى مرحلة صقع الذات قبل الوجود إلا بجر العدم الازلي المحصل مع عدم الموضوع لاثبات العدم المحمولي وهو من الاصول المثبتة وبالجملة الاعدام الازلية التي هي محل لجريان الاصل هي الاوصاف العارضة على الذات بتوسط وجودها كالمرأة المشكوك كونها من قريش و كالمشرط المشكوك مخالفته للكتاب لا بالنسبة الى ما هو من لوازم الذات فانه لا مجال

لجريان الاصل العدمي لعدم وجود حالة سابقة ولكن الانصاف ان الاصل المذكور وان قلنا بجريانه إلا انه لا ينفع إلا نفي حكم الخاص وأما اثبات الحكم العام فمحل منع الابتناء على ان التخصيص كالتقييد في انه يقلب العام عن تمامية الموضوع وجعله جزء الموضوع ولكنك قد عرفت فساده وان التخصيص كفقد بعض الافراد لا يغير العام عما هو عليه فالافراد الباقية تحت العام هي تمام الموضوع بعد التخصيص كما كانت قبل التخصيص فعليه لا ينفع جريان الاصل بالنسبة الى الفرد المشكوك بل هو من موارد العلم الاجمالي لكونه محكوماً اما بحكم العام او بحكم الخاص ونفي احد الحكمين بالاصل لا يثبت الحكم الآخر إلا بالاصل المثبت وقد عرفت أنه لا يمكن التمسك بالعموم بالنسبة الى ما كان من الجهل بالموضوع فى مثل المقام ولعدم امكان التقييد بالظهور في مالم يكن بصدد الافادة والاستفادة لعدم امكان إبراز مرامه لعدم وجوب رفع الجهل الناشيء من الموضوع على المولى نعم بالنسبة الى ما كان من الشك في مخالفة الشرط للكتاب فانه يمكن دعوى التمسك باصالة العموم لكون ذلك امر رفعه بيد المولى وما كان بيده فيمكن ابراز مرامه بالتعبد بالظهور فبجريان اصالة العموم يوجب رفع الشك من دون حاجة الى جريان الاصل ولعل بناء المشهور على التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية في مثل هذه الموارد فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث : ربما يتوهم انه يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية استناداً الى قاعدة المقتضى والمانع بتقريب الاول ان العام حجة فى كل ما يشمله من الافراد بمعنى أنه مقتض للحجية والمخصص المنفصل يكون مانعاً للتمسك بالعام في الافراد الثابت كونها من المخصص لكون تقديمه على العام من باب تقديم ما هو اقوى

الحجتين فلذا لا يرفع اقتصاء العام حجيته فى افراد الخاص ففي الفرد المشكوك كونه من افراد الخاص يشك فى تطبيق المانع عليه فلذا يؤخذ بالمقتضى وهو العام فشأنه شأن كل حجة يتمسك به الى أن يتحقق المانع وبالجملة المقتضى للتمسك بالعام بالنسبة الى الافراد متحقق والمخصص مشكوك المانعية بالنسبة اليه ولكن لا يخفى ان ذلك من الشك فى الاقتضاء بناء على ما اخترناه من أن وجه عدم الجواز بان حجية العام انما هو إذا كان المتكلم بصدد مقام الافادة والاستفادة وما كان المتكلم يشارك المخاطب فى الجهل بها فلا يمكن رفعها بالتمسك بعموم العام لعدم تحقق الدلالة التصديقية فى العام إذ انها تتحقق فيما لو كان المتكلم يستهدف رفع الشبهة عن المخاطب بالنسبة الى كشف المتكلم عن مقصوده كما هو كذلك بالنسبة الى الشبهات الحكمية إذ المتكلم فيها في مقام كشف مراده وهو يحصل بالدلالة التصديقية والشارع نهج في كشف مراده على نهج أهل العرف فعليه يرجع الامر في التمسك بالعام فى الفرد المشكوك الى الشك في أصل الاقتضاء ولا يكون العام بالنسبة اليه مما احرز منه المراد والشك في المانع لكي يكون من موارد قاعدة المقتضى والمانع نعم على بعض الوجوه الاخر يكون من الشك في تطبيق الحجة على المورد بدعوى ان الخاص يوجب قلب موضوع الحجة فيكون المورد مشكوك الدخول تحت احدى الحجتين فحينئذ يمكن تطبيق القاعدة على الفرد المشكوك بان العقل يحكم باجراء العلم بالعدم عليه وان كان حجيته فعلا مشكوكه كما هو الشأن فى كل حكم يشك فى فعليته من جهة وجود المزاحم ، واما التقريب الثاني هو ان مقتضى ظهور العام فى الافراد هو كون الافراد واجدة للملاك والخاص لما كان منفصلا لا يرفع ظهوره وانما زاحم حجيته في خصوص افراد الخاص

ورفع الحجية يلزم منه رفع الحكم الفعلي ولا يوجب رفع الملاك والمحبوبية إذ هما من لوازم الظهور وهو متحقق وانما ارتفعت الحجية بالنسبة الى افراد الخاص مع بقائها على مالها من الملاك والمحبوبية ففي الفرد المشكوك يكون المقتضى فيه محرزاً وهو الملاك والشك فى تحقق المانع لكونه مما يشك في انه من مصاديق الخاص فحينئذ يكون التمسك بالعام في الفرد المشكوك من موارد قاعدة المقتضى والمانع ولكن لا يخفى ما فيه فان الخاص لو كان بنحو المانع يكون عدمه مأخوذاً في الملاك بنحو الشرطية فيكون متمما لاقتضاء المقتضى فمع الشك في الفرد يكون شكا في تحقق الملاك الذى فرض مقتضيا فلا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك للشك فى تحقق مقتضيه فيخرج من قاعدة المقتضى والمانع إذ هي تجري فيما احرز المقتضى لكي يكون المانع مانعاً من تأثر المقتضى ولو سلم وقلنا بانه يمكن احراز المقتضى ولو باصالة عدم المانع لكي يمكن التمسك بالعام فى الفرد المشكوك ولكن نمنع من تحقق القاعدة فى المورد إذ هى انما تتأتى فيما لو تعلق غرض المولى بكل من الموردين المتزاحمين بنحو لا يمكن تحققهما لعدم القدرة من وجودهما اما لذاتهما أو لعدم قدرة العبد على ايجادهما فحينئذ يعلم بان فى كل منهما ملاكا إلا أنه لم يوجدا لعدم تحقق القدرة عليهما لا مثل المقام الذي لم يتعلق غرض المولى بوجود المانع وانما الخاص مانع عن فعلية غرض الآخر بنحو لا ينتهي امره الى الشك فى القدرة على حفظ الغرضين وبالجملة نمنع حكم العقل بالاتيان فى الفرد المشكوك إذ ليس مرجعه الى الشك فى القدرة لكي يعلم بتحقق الملاك إذ الخاص لا يكشف عن وجود ملاك ملزم غير الذي دل عليه العام وانما يدل على المانع الذي دل عليه العام كما لا يخفى .

التنبيه الرابع : انه يظهر من بعضهم جواز التمسك بالعموم فيما لو شك في صحته كما لو شك في صحة الوضوء او الغسل بمايع مضاف فيستكشف صحته بعموم (١) (اوفوا بالنذور) لو وقع متعلقاً للنذر بان يقال انه يجب الاتيان بهذا

---

(١) لا يخفى ان ذلك لو تم لما كان مختصاً بالفرد المشكوك بل يتأتى بالفرد المعلوم الفساد فيقال بصحته اذا نذر فعله على انه مقتضى التمسك بادلة وجوب الوفاء اثبات جواز ذلك الفعل الذي تعلق به النذر لعدم معقولية التفكيك بين الوجوب والجواز فان الفعل اذا لم يكن جائزاً كيف يجب ولكن لا يخفى ان هذا يتم لو كان بين الوجوب والجواز محض التلازم فيستكشف الأول من ثبوت الثاني إلا ان المقام ليس من ذلك القبيل فان الأول يكون بمنزلة الموضوع للثاني فلا بد من احرازه بدليل آخر ولو باصل عملي وحينئذ فنقول ان كان الغرض من اثبات التمسك الجواز في نفس ذلك الفعل ولو في غير مورد النذر فلا يخفى بشاعته وان كان الغرض اثبات جوازه في خصوص مورد النذر فلا يخفى ما فيه من اللغوية لان الفعل اذا ثبت وجوبه في مورد النذر فاي حاجة الى اثبات جوازه وان كان الغرض اثبات جواز المنعقد نذره من جهة اشتراطه الجواز في انعقاد النذر فعليه لا بد من احراز الجواز مع قطع النظر عن تعلق النذر لتقدمه رتبة فيتوقف انعقاد النذر عليه فلو اريد اثباته بانعقاده لزم الدور الواضح ولاجل ذلك قربه بعض السادة الاجلة بما يدفع ذلك فقال ما حاصله بانه ليس غرضه اثبات ذلك الحكم المشكوك فيه من الجواز او الصحة بل الغرض انه بعد فرض تعليق النذر بمثل هذه الاشياء يحصل الشك في انعقاد النذر ولو من جهة الشك في جواز ذلك الفعل المنذور وعدم جوازه وبادلة وجوب الوفاء فالنذر يصحح انعقاده لا اصل جواز ذلك الفعل ولكن لا يخفى انه بهذا التقرير وان رفع اكثر الاشكالات ولكن لا يمكن الالتزام به لان تلك الأدلة =

الوضوء لاجل الوفاء بالنذر وكل ما يجب وفاؤه لا محالة يكون صحيحاً لما هو معلوم انه لولا صحته لما وجب الوفاء به ولكن لا يخفى ما فيه لما عرفت منا سابقاً من الفرق بين العام المخصص والمطلق المقيد فان العام بعد التخصيص كما هو قبل التخصيص تمام المطلوب مثلا قولنا « يجب اكرام كل عالم » قبل التخصيص لفظ العام تمام الموضوع لوجوب الاكرام وهو العالم وبعد مجيء يحرم اكرام الفساق منهم ايضاً تمام الموضوع العالم واتيان التخصيص لا يغير الموضوع الذي كان قبل التخصيص بخلاف القيد فانه قبل ورود التقييد الموضوع وهو المطلق وبعد وروده يكون الموضوع المقيد فبالتقييد ينقلب الموضوع عما هو عليه ويصير جزء الموضوع بعد ان كان تمامه .

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان ادلة الوفاء بالنذر بعد دليل التقييد يكون الموضوع فيها مقيداً بالرجحان فلا يمكن التمسك بعموم الوفاء بالنذر في الفرد المشكوك صحته لو تعنون بعنوان النذر ما لم يحرز انضمامه الى القيد وهو الرجحان إذ مع عدم احرازه لا يحرز موضوع الوفاء فكيف يتمسك بالعموم ما لم يحرز

- التى دلت على اعتبار كون متعلق النذر مباحا فى انعقاده ان كان على نحو التقييد لم يصح التمسك باطلاق دليل الوفاء بالنذر على انعقاده لعدم احرازه فيه نعم لو احرز القيد ولو باصل عملى صح التمسك بالاطلاق على الانعقاد بان كان مثل استصحاب الاباحة لو كان المقام من موارده واما اصالة الاباحة الثابتة بالبراءة ونحوها فالظاهر انها غير نافعة فى احراز ذلك القيد حيث ان القيد هو الاباحة الواقعية الثابتة للشيء بعنوانه الاولى واصالة الاباحة انما تثبت الاباحة الثابتة له بعنوانه الثانوي وان كان مفاده على نحو التخصيص فهو نظير التخصيص بامر منفصل ويدخل تحت المسألة السابقة كما لا يخفى .

موضوعه ومن ذلك يظهر أن ما التزم به الاستاذ (قدس سره) في الـكفاية في مقام الجواب عن هذا التوهم من الفرق بين العناوين الاولية والثانوية محل نظر بل منع إذ لو كان من قبيل الاطلاق والتقييد لا يفرق بين العناوين الأولية والثانوية كما انه لو كان من قبيل العام والخاص فايضاً لا يفرق بينهما وبعبارة اخرى انه لو صح التمسك بالعموم فيما لو شك في صحته وكان من قبيل التقييد لزم صحة التمسك بالاطلاق لاحراز ما يؤخذ في الموضوع وهو محل منع . وإلا لزم صلاحية اصالة الاطلاق لاحراز قيده الثابت بدليل منفصل فضلا عن القيدالمأخوذ في نفس متعلق نذره لرجوع الشك فيه الى الشك في تطبيق عنوان المطلق على المورد من غير فرق بين العناوين الاولية والعناوين الثانوية كما لا يخفى .

التنبيه الخامس : لو شك في مصداقية فرد للعام مع العلم بخروجه عن حكم العام مثلا يعلم بحرمة اكرام زيد ولـكن يشك في كونه عالمًا لـكي يكون خروجه من العام بنحو التخصيص بمعنى انه قد خرج عن حكم العام او ليس بعالم لـكي يخرج عن العام بنحو االتخصص بمعنى يخرج عن موضوع العام ففي هذه الصورة هل يتمسك بعموم العام في ذلك الفرد المشكوك مصداقيته أم لا وجهان . ربما ينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) تمسكه باصالة العموم فيما شك في مصداقيته للعام مع القطع بخروج ما شك عن حكم العام كما في الاطلاقات الواردة فيماء الاستنجاء لاثبات طهارته وكما يظهر من الاستاذ (قدس سره) في الصحيح والأعم من الرجوع الى اصالة العموم في رفع الشك في المصداق والحق عدم حجية اصالة العموم فيما لو شك في المصداقية للعام إذ مدرك ذلك هو السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم بناؤهم على العمل بالعموم في مشكوك المصداقية وانما علم انها حجة فيما علم

بالفردية وشك في الخروج عن الحكم إن قلت مقتضى أن لكل قضية عكس النقيض بنحو يكون من لوازمها فقولنا كل عالم يجب اكرامه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يجب اكرامه ليس بعالم فاذا ثبت أن زيداً لا يجب اكرامه وجب الحكم بانه ليس بعالم بعكس النقيض ولا ينافيه كون ذلك من اللوازم لان اصالة العموم تستفاد من الظهور وهو من الامارات وهي كما تكون حجة بالنسبة الى مدلولها المطابقي تكون حجة بالنسبة الى مدلولها الالتزامي فيكون العموم دالا بمدلوله الالتزامي على ان كل ما لا يكون محكوما بحكمه لا يكون من افراده لانا نقول ان اصالة الظهور من الامارات فلذا تكون مثبتاتها حجة إلا ان حجية كل شيء يكون بمقدار دلالة دليله ومن الواضح ان حجية الظهور بالنسبة الى مدلوله منشأه بناء العقلاء وبما انه من الادلة اللبية فلذا يقتصر فيه على القدر المتيقن ولذا لا تثبت حجيته بالنسبة الى ما دل عليه بالالتزام وهو عكس نقيض القضية لعدم معلومية بناء العقلاء عليه فلا يحكم بحجيته بل يرجع الى اصالة عدم الحجية ولا مانع من التفكيك بين دلالة القضية على معناها المطابقي ودلالتها على عكس النقيض بالدلالة الالتزامية. ودعوى ان بين القضية وعكس نقيضها تلازماً واقعياً فكيف يدعى التفكيك بينهما ممنوعة. إذ التلازم بينهما ولو كان واقعياً عقلياً، ولا يمكن انكاره الا أن الغرض هو انه ليس لنا طريق مثبت للحجية بالنسبة الى الدلالة الالتزامية فلا مانع لدعوى التفكيك في الحجية فلذا في جميع القضايا الظنية التعبدية بالنسبة الى الموجبة الكلية نقول بثبوت العموم فيها لجريان الاصل فيها ولا نقول به في عكس نقيضها لما عرفت من حجية اصالة العموم في الموجبة دون العكس كما لا يخفى.

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

الفصل السادس هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مطلقاً ام لا مطلقاً ام يفصل بين ما كان العام في معرض التخصيص فيجب الفحص عن المخصص أم لم يكن في معرض التخصيص فلا يجب الفحص عنه اقوال قيل بالتفصيل استناداً الى ان بناء العقلاء على اتباع ظهور العام فيما ينطبق عليه لكشفه نوعاً عن ارادة المتكلم لما ينطبق عليه بنحو يستقر ذلك الظهور التصديقي النوعي وذلك سيرة العقلاء على وجوب الأخذ بذلك الظهور إلا انه اذا كان في معرض التخصيص لا يرون العقلاء حجيته وليس ذلك من جهة عدم جريان مقدمات الحكمة بناء على فقد أحد المقدمات وهو لم يكن المولى في مقام البيان بل لما عرفت ان الاستدلال بالظهور ليس بسبب جريانها وانما الأخذ بالظهور لاجل سيرة العقلاء على الاخذ به وان العام اذا كان في معرض التخصيص لا ينعقد له ظهور .

ودعوى ان ذلك يوجب عدم الأخذ بالعام حتى بعد الفحص ممنوعة إذ احتمال التخصيص لا يرفع الظهور وإنما المعرضية توجب عدم تحقق الظهور بل ربما يقال بعدم العمل بالعام قبل الفحص مطلقاً للعلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات للعمومات الواردة في الكتاب والسنة كما هو الشأن بالنسبة الى الأصل العملي فانه لا يعمل به ما لم يتفحص عن الحجة للعلم الاجمالي بوجود محرمات وواجبات ودعوى انه يلزم ان يعمل بالعام من دون فحص بعد الظفر بمقدار المعلوم اجمالا لانحلال العلم الاجمالي بذلك مع ان الأصحاب يلزمون الفحص حتى فى الشبهة الواحدة مع الظفر با كثر ما علم اجمالا ممنوعة إذ العلم بالمقيدات والمخصصات وان

أوجب انحلال العلم الاجمالي لتردد المقيدات والمخصصات بين الأقل والاكثر فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو الأقل وينفي الاكثر بالأصل إلا ان الأقل هو مردد بين المتباينات في جميع ابواب الفقه فلذا لا يمكن الأخذ بالعام ما لم يفحص وما ذكرنا أولى مما ذكره بعض الاعاظم من أن المعلوم بالاجمال اذا كان معنوناً بعنوان غير عنوان الكمية وكان بذلك العنوان منجزاً فلا يوجب انحلاله وان أوجب انحلاله بحسب الكمية فاذا تنجز بذلك العنوان وهو كون المعلوم في الكتب الأربعة أو التي بايدينا وكان ذلك منتشراً في ابواب الفقه فلذا يجب الفحص عن المقيدات والمخصصات ولكن لا يخفى ان تعنون المقيدات والمخصصات بعنوان خاص وكان ذلك مردداً بين الأقل والأكثر فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي الى قدر متيقن وشك بدوي ولذا قلنا في الجواب عن هذه الشبهة لا يجب الفحص لانحلال العلم الاجمالي الى قدر متيقن وشك بدوي بما حاصله ان الأقل هو مردد بين المتباينين المنتشر في ابواب الفقه فلذا يجب الفحص عن ذلك .

الفصل السابع ـ في خطاب المشافهة

اختلفوا في أن الخطاب هل هو مختص بالحاضرين أم يشمل الحاضرين والغائبين بل المعدومين ؟ فنقول إن الخطاب على انحاء تارة يكون بخطاب مثل (يا زيد يجب على الحاضرين كذا وعلى الغائبين كذا) وهذا النحو من الخطاب لا خلاف من أحد أنه يعم الغائبين والمعدومين ، واخرى يكون بلسان الحكاية عن موضوع التكليف كقوله يجب عليكم الصيام أو يجب عليكم الصلاة مثلا . فان ظاهر هذا التكليف يشعر بخصوص الحاضرين فقط ومثل هذا في الأخبار كثير .

وفى مثله وقع النزاع ولكن بناء الأصحاب في الفقه على الغاء الخصوصيات ولا يبعد أن يكون ذلك جارياً بحسب التفاهم العرفي فينعقد لذلك ظهور ثانوي ،
وثالثاً يكون الخطاب من قبيل يا أيها الذين آمنوا ، ويا أيها الناس فان الخطاب يشتمل على كلمتين كلمة (يا) وهي تفيد الحضور وكلمة (أيها الناس) تفيد العموم ، فهاتان الكلمتان كل منهما يقتضي نفي الآخر فلابد أن يأخذ باحدهما والظاهر انه كسائر الخطابات يقتضي الغاء الخصوصيات .

فان قلت إن المعدومين لما لم يكونوا موجودين في مجلس الخطاب بل ولا موجودين أصلا لا يعقل توجه التكليف اليهم .

قلنا هو في غاية المعقولية لو كان المقصود التكليف التعليقي لا التكليف الفعلي فيكون من قبيل الواجب المشروط فيكون التكليف للمعدومين متوجهاً اليهم على فرض وجودهم (١) فتحصل مما ذكرنا أنه ينعقد ظهور ثانوي للكلام بالغاء

---

(١) لا يخفى ان محل النزاع فى صحة توجيه الخطاب للغائبين فضلا عن المعدومين أم لا يصح ، الظاهر امكانه عقلا من غير فرق بين كون القضايا خارجية أو حقيقية كما انه لا يفرق بين كون الخطاب مفاد الهيئة أو مفاد الحرف لاحتياج الخطاب الى مخاطب ولا يلزم أن يكون موجوداً خارجياً بل لا يلزم أن يكون قابلا للخطاب بل يكفى ادعاء شعوره كمثل (ايا جبل نعمان) ودعوى وضع اداة الخطاب (كيا) موضوعة لمن حضر مجلس الخطاب ممنوعة فانها موضوعة للخطاب واما بخصوص من حضر فلم يثبت على ان استعمالها على نحو العناية والمجاز يكفي لاثبات المطلوب من صحة توجيه الخطاب للمعدومين فضلا عن الغائبين بان يفرض وجودهما واما بالنسبة الى ثبوت الحكم الكلي للطبيعة فشمولها للمعدومين فضلا عن الغائبين مما لا اشكال فيه وينبغي ان يخرج عن محل النزاع لان نسبة الطبيعة الى الافراد الموجودة والمعدومة على حد سواء فافهم وتأمل .

الخصوصيات كما هو ديدنهم فى مثل صحيحتي زرارة لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك فان هذه القاعدة ليست مخصوصة لزرارة بل تعمه و غيره فالاصحاب الغوا الخصوصية فالحق فى المسألة هو القول بالتعميم ولا يختص بالحاضرين وقد ذكروا للتعميم وجوها غير ما ذكرنا ، الأول : ان المخاطب لابد وأن يكون موجوداً في مجلس الخطاب ولـكن توسع في وجوده بأن كان موجوداً فعلياً أو موجوداً تنزيلياً فيكون المعدومون مشمولين بهـذا الخطاب بسبب التوسعة فى الوجود .

وفيه أن هذا خلاف المحاورات العرفية إذ هي مبنية على انهم لا يخاطبون إلا وان يكون المخاطب موجوداً فعلياً في مجلس الخطاب ولا يكتفون بالمجلس الادعائي

الثاني : أن ادوات الخطاب موضوعة للخطاب الايقاعي الانشائي وهوغير مختص بالحاضرين بل يعم المعدومين وفيه ما لا يخفى فان وضع لفظة (يا) وان كان كذلك إلا انه بواسطة الكلام والخطاب صار له ظهور ثانوي بالخطاب الفعلي الحقيقي وهو لا يعم المعدومين .

الثالث : ان الخطاب وإن كان مختصاً بالحاضرين إلا أن ملاك الحكم والمصلحة موجودة حتى في غير الحاضرين فيكون ملاك الحكم والمصلحة أوسع من نفس التكليف .

فان قلت : القدرة شرط فى التكليف فمع عدم القدرة لا مصلحة والمعدومون لما كانوا غير موجودين لم يكونوا قادرين على امتثال التكليف فلا يكون فيـه مصلحة وملاك المحبوبية .

قلت : فرق بين اعتبار القدرة في التكليف شرعاً وبين اعتبارها عقلا

فان اعتبرت شرعاً أوجب زوال المصلحة في التكليف مع انتفاء القدرة وان اعتبرت عقلا فلا توجب زوال المصلحة عند انتفائها . فلذا يتحقق الحكم عند وجود القدرة لتحقق ملاكه ولأجل ذلك ذهب الأصحاب الى صحة الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأهم لأن الضد انما يزاحم فعلية التكليف وهذا هو المراد من اطلاق المادة فانها شاملة لحالتي العجز والقدرة بخلاف الصيغة . اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقام من هذا القبيل فان الخطاب وإن كان مختصاً بالحاضرين ولا يشمل المعدومين ولكن المولى لم يجعله قيداً في متعلق حكمه فيكون من قبيل القدرة المعتبرة عقلا لا شرعاً هذا غاية ما يوجه به هذا الوجه ولكن لا يخفى ما فيه فانا لا نتعقل اطلاقاً للمادة مع التقييد في طرف الهيئة لأن المادة الواقعة في حيز الحكم لا يعقل اطلاقها مع تخصيص الحكم بل اطلاقها وتقييدها منوطان بالحكم فكذلك الخطاب الملقى الى الحاضرين فانه لا يعقل تخصيصه بالحاضرين مع كون متعلقه عاما للحاضرين والمعدومين وغاية ما يتصور من اطلاق المادة أن تفرض القدرة من القيود المنفصلة إذ جعلها من المتصلة لا يعقل معه اطلاق المادة ومع جعلها من المنفصلة يمكن دعوى الاطلاق في طرف المادة للقادرين وغيرهم ولكن لا يمكن دعوى الاطلاق بلحاظ المكلفين فالتزام الاطلاق بالنظر اليهم في غاية البعد .

ثمرة المسألة : ربما قيل بظهور الثمرة في هذا النزاع بانه على القول بالتعميم يتمسك بظهور الكتاب بالنسبة الى المعدومين لكونه حجة بالنسبة اليهم بخلافه لو قلنا بأنه مختص بالحاضرين فلا يكون حجة بالنسبة الى المعدومين .

وفيه ما لا يخفى . بانه حجية الظواهر شاملة للمعدومين سواء كان الخطاب مختصاً بالحاضرين أم عاماً للمعدومين .

وربما قيل بظهور الثمرة بانه على القول بالتعميم يمكن التمسك للمعدومين بالاطلاقات القرآنية ولا يحتاج الى تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك وأما لو قلنا بانه لا تشمل المعدومين بل تختص بالحاضرين فلا يمكن التمسك بالاطلاقات القرآنية فلابد على هذا من تسرية الحكم للمعدومين من قاعدة الاشتراك وهي ايضاً لا تنفع لانها إنما تفيد رفع مدخلية الاشخاص واما احتمال الصفات العرضية التي تحتمل الدخل لا ترفعها وفيه ما لا يخفى اما اولا : ان هذه الثمرة عين تلك الثمرة وقد عرفت الجواب عن الاولى بان الاطلاقات هي حجة ويصح للمعدومين التمسك بها ولو قلنا باختصاص الخطاب المعدومين ، واما ثانيا : لو سلمنا بان هذه الثمرة غير تلك الثمرة فنقول انه لو قلنا باختصاص الخطاب للحاضرين فهو انما يمنع عن التمسك بالاطلاق بالنظر الى المعدومين واما التمسك بالاطلاق في حق المشافهين حتى يثبت التكليف الذي فهمناه من الخطاب للمشافهين الى انفسنا بقاعدة الاشتراك فلم يكن من التمسك بالاطلاق فى حق المعدومين فانقدح مما ذكرنا انه لا ثمرة للنزاع بين القولين فان الحكم للمعدومين على القول بالتعميم يتمسك بالاطلاق من اول الأمر وعلى القول بالاختصاص يتمسك بالاطلاق في حق المشافهين ثم بواسطة قاعدة الاشتراك يثبت للمعدومين فلا ثمرة عملية تترتب على هذا النزاع فلا تغفل .

تعقب العام بالضمير (١)

الفصل الثامن : إذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده فهل يوجب تخصيصه ام لا ؟ وجهان بل قولان . والذي ينبغي ان يعلم ان تحرير المسألة على

(١) لا يخفى ان العام إذا تعقب ضميراً يرجع الى بعض افراده كمثل قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) الى (و بعولتهن أحق بردهن) فان ضمير بعولتهن يراد منه الرجعيات التي هي بعض أفراد المطلقات فحينئذ يدور الأمر بين ان يراد من المرجع الذي هو المطلقات العموم فهو الاستخدام أو خصوص الرجعيات فهو التخصص وكلاهما خلاف الظاهر ولكن لا يخفى أن ارتكاب خلاف الظاهر فى التخصيص مبني على كون استعمال العام في الباقي مجازاً واما بناء على ان الاستعمال فى الباقي على نحو الحقيقة فلا يكون خلاف الظاهر كما ان الاستخدام انما يتصور فيما اذا كان استعمال العام في العموم مع ارادته للخصوص باعتبار كونه مرجعاً للضمير يوجب استعمال اللفظ في معنيين واما لو قلنا بان اللفظ دائماً مستعمل فى معنى واحد وان القيود والخصوصيات تستفاد من دال آخر فليس في البين استخدام لكي يكون اصالة عدم الاستخدام معارضاً لاصالة العموم على ان التخصيص لا يوجب تجوزاً في العام فلا موضوع للاستخدام مضافاً الى ان اصالة عدم الاستخدام انما تجري فيما اذا شك في المراد لانها من الاصول اللفظية ومن الواضح ان الاصول اللفظية تجري للكشف عن المرادات الواقعية ولا تجري فيما لو شك فى كيفية المراد مع القطع باصل المراد كما في العام فان المراد منه معلوم فى أن بعولتهن لخصوص الرجعيات وانما الكلام في انه يلزم التخصيص أم لا فحينئذ لا يجري فى أصل المراد لحصول القطع فكيف يجري فى لازم المراد وهو التخصيص =

اطلاقه باطل فان الضمير المتعقب بالعام وراجع على بعض افراده اما ان يكون من التوابع ويعد ملحقاً به بان كان في كلام واحد فلا يبقي للعام ظهور بل يكون العام من المجمل لاقترانه بما يصلح للقرينية أللهم الا ان يقال ان اصالة العموم حجيتها من باب التعبد لا من باب بناء العقلاء وهو خلاف التحقيق ، فالذي ينبغي ان يحرر موضع النزاع فيما لو كان العام في كلام ثم عقب بكلام آخر فيه ذلك العام ومتعقباً بضمير راجع الى بعض افراده حتى يبقى للعام الأول ظهور فيجري ذلك النزاع بانه هل مثل هذا العام الثاني المتعقب بالضمير الذي يعدانه

= ان قلت انه مع فرض لا يجرى بالنسبة الى أصل المراد لم لا يجري بالنسبة الى لازم المراد كما هو كذلك بالنسبة الى الأصل العملي فانه يجري بالنسبة الى لازم المراد مع عدم جريانه في أصل المراد الذي هو الملزوم كما بالنسبة الى اللحم المفقود وبقى الصوف والوبر وان الأصل لا يجري في اللحم لفقده مع جريانه في صوفه ووبره من جهة كونه لازما ولا يلزم من عدم جريانه فى الملزوم عـــدم جريانه فى اللازم قلت فرق بين الأصول العملية والاصول اللفظية فان الأصل العملي يجري في اللازم ولو لم يجر فى الملزوم بخلاف الأصل اللفظي فانه يجرى فى اللازم مع جريانه فى الملزوم لكون مثبته حجة بيان ذلك ان اللازم الشرعي انما هو فى عرض ملزومه بالنسبة الى التعبد فكما ان التعبد يرد على نفس الملزوم يرد على نفس اللازم فينحل الأصل العملي الى تعبدين فمع عدم جريان احــــدهما لا يلزم عدم جريان الآخر وليس كذلك مثبته فان اثباته فى طول اثبات الملزوم فاذا لم يجر بالنسبة الى الملزوم فكيف يجري بالنسبة الى اللازم فظهر مما ذكرنا ان الحق عود الضمير الى بعض افراد العام لا يوجب تصرفاً في العام كما هو واضح إذ تقييد الحكم فى الجملة المشتملة على الضمير لا يوجب تقييد العام كما لا يخفى فافهم .

مخصص له فهل يخصص العام الأول ام لا لأن العام الأول لما كان ظهوره غير زائل فيكون حجة والحق في المسألة ان يقال بان العام الأول باق على ظهوره والعام الثاني بتخصيصه لم يرفع الظهور ولا يسري اجمال الثاني الى الاول .

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

الفصل التاسع إذا اورد عام ثم ورد خاص دال بمفهوم المخالفة (١) فهل

(١) الذي يظهر من كلمات الأصحاب حصر الكلام في مفهوم المخالفة ولكن ينبغي تعميمه إذ نظر القائل بتقديم العام على المفهوم هو كونه من المنطوق والمنطوق اقوى من المفهوم وهذا لا يختص بمفهوم المخالفة بل يجري حتى في مفهوم الموافقة .

وتنقيح المقام هو انك قد عرفت في باب المفاهيم ان المفهوم لازماً بينا للمنطوق وهو ينقسم الى الموافق والمخالف والمراد بالموافق هو ما يكون موافقاً بالايجاب والسلب كما في قوله تعالى : (لا تقل لهما اف) يستفاد منها انه لا تضربهما والموافق تارة يستفاد من الأولوية واخرى يستفاد من المساوات . اما الأول مثل حرمة الضرب المستفادة من حرمة التأفيف وهذه الاستفادة تحصل باحد وجهين أحدهما ان يكون من قبيل دلالة الألفاظ كأن يكون من باب التنبيه بالخاص على العام وهذه تكون من الدلالة اللفظية ثانيهما تكون من قبيل الدلالة العقلية كما لو دل على وجوب اكرام خدام العلماء بالمطابقة وحينئذ العقل يحكم بان اكرام العلماء بالاولوية واما ما يكون مستفاداً من التساوي فهو على قسمين أما أن يكون من العلة المنصوصة أو من العلة المستنبطة وظابط العلة المنصوصة هي ما يكون كبرى كلية على وجه يكون موضوع الحكم الخبري المعلل جزئياً حقيقياً لذلك الكبرى كقولنا الخمر حرام لانه مسكر والعلة المستنبطة تارة تكون علة للحكم =

يخصص ذلك العام أم لا ؟ وجهان بل قولان : وتحقيق الحال ان العام والخاص إما ان يكونا فى كلام واحد أو فى كلامين وعلى كلا التقديرين فاما أن يكونا دلالتهما على العموم والخصوص بحسب الوضع أو بالاطلاق أو مختلفين فان كان في

واخرى علة لتشريعه وحيث انجر الكلام الى ذلك فلا بأس ببيانه وهو يقع في مقامين المقام الأول فقد قسم أهل المعقول الواسطة على قسمين واسطة في العروض وواسطة في الثبوت ونعني بالواسطة في العروض ما يكون المحمول منسوبا الى عنوان كلي وذلك العنوان لما كان متحداً مع شيء ينسب الى ذلك الشيء بالعرض والمجاز والواسطة في الثبوت عبارة عن جهة مقتضية لثبوت صفة لذات المعروض كما في عروض الادراك على الانسان لمكان اشتماله على النفس الناطقة والفرق بينهما ان الواسطة في العروض هو انها فى قوة كبرى كلية تطرد مع الافراد بخلاف الواسطة في الثبوت فانها تختلف الحال فيها فتارة تكون مطردة واخرى غير مطردة وبالجملة الواسطة فى الثبوت يكون فيها الاطراد وعدمه بخلاف الواسطة فى العروض فانها تختص بالاطراد واما علل الشرعية فهي من الوساطة الثبوتية فتارة تكون علة لنفس الحكم فتكون مطردة واخرى تكون علة للتشريع فلا تكون مطردة كمسألة اختلاط المياه بالنسبة الى العدة وأما تسريته الى بقية الأفراد فيحتاج الى دليل آخر فتحصل مما ذكرنا ان منصوص العلة انما يكون على نحو الواسطة فى العروض التي هي فى قوة كبرى كلية فتكون مطردة بخلاف علة التشريع فانها لم تكن في قوة كبرى كلية فلا تكون مطردة . المقام الثاني في بيان احراز ان العلة المذكورة من أي قسم هل هي من العلة المنصوصة أو العلة التشريعية أو غيرهما فنقول ان كون العلة المنصوصة التي هي عبارة عن كبرى كلية احرازها موقوف على كون العلة من الموضوعات القابلة لالقائها الى المخاطب لا انها من الملكات التي احرازها بيد علام الغيوب كمثل ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان النهي عن ذلك

كلام واحد وفرضنا دلالتهما بحسب الوضع كانا من باب التزاحم وحصل الاجمال إن تساويا بحسب الظهور وإلا فان كان هناك أظهر يؤخذ به وكذلك إذا كانت دلالتهما بالاطلاق أما اذا كانت دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالاطلاق

= ليس قابلا لان يلقى الى المخاطب فلو كانت العلة المذكورة من قبيل ذلك فليست من العلة المنصوصة فاذا احرز كون العلة من الموضوعات القابلة للالقاء الى المخاطب فحينئذ يقع الترديد في انها من قبيل العلة المنصوصة أو من قبيل علة الحكم ان استكشفنا اطراد العله من الامور الخارجية كتنقيح المناط أو غير ذلك أو يكون علة للتشريع ان لم نستفد ذلك فحينئذ يقع الكلام فى وجه الاستفادة بيان ذلك ان العلة المذكورة فى الكلام تارة تكون لها جهة اضافة الى المورد مثل الخمر حرام لاسكاره واخرى لا يكون كذلك مثل الخمر حرام لانه مسكر فان كان من قبيل الأول فذكر العلة لا يحتاج الى مؤنة بل علة الحرمة هو الاسكار الموجود فى خصوص المورد ولا يتوقف صحته على ازيد من ذلك بخلاف الثاني فان صحته موقوفة على الفراغ من وجود كبرى كلية حتى يكون المورد من مصاديق تلك العلة ولو لم نحرز الكبرى الكلية بل كان بعضه حراماً وبعضه ليس بحرام لا يصح هذا التعليل لان التعليل بنحو الكبرى الكلية .

والحاصل ان التعليل ان كان لا يحتاج الى احراز كلية الكبرى بل صرف اضافة الى المورد بالخصوص فليس من قبيل منصوص العلة فان استفدنا من الامور الخارجية ان العلة مطردة فهو علة الحكم والا فعلة التشريع وان كان صحة التعليل تتوقف على احراز الكبرى كما فى المثال الثاني فهو من باب منصوص العلة لا من باب علة التشريع وهذا النحو يقال له مفهوم الموافق وان لم يصطلحوا عليه لانطباق تعريفه عليه وهو ما كان الحكم بغير المذكور أولى من ثبوته للمذكور =

فيؤخذ ما كانت دلالته بالوضع لأن دلالته بالوضع تنجيزية والدلالة بحسب الاطلاق تعليقية لانها منوطة بعدم وجود البيان ولا اشكال في تقدم التنجيزية على التعليقيه بل لا تعارض بينهما ولذا قلنا بعدم صلاحية الظهور الاطلاقي للقرينة بالنسبة الى الظهور الوضعي فلا يضر بظهور العام لو اتصل به في الكلام وان كانا في كلامين فان كان المتكلم بصدد بيان مراده فهذا الكلام بالخصوص فيقع التعارض بين الظهورين سواء كان بحسب الوضع أو بحسب مقدمات الحكمة أو مختلفين وتوهم

-- وفي العلة المنصوصة استفادة الحكم لغير المذكور من علة الخطاب كما عرفت ان ذلك ينطبق ايضاً على ما كانت بالدلالة اللفظية وعلى ما كانت بالدلالة العقلية القطعية .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان التعارض بين المفهوم الموافق مع العام يرجع الى التعارض بين المنطوق والعام لانه بعد تسليم ان المنطوق من افراد المفهوم فكيف يعقل ان لا يحصل التعارض بين العام والمنطوق مثلا الآية لما دلت بالمطابقة على حرمة التأفيف بالمطابقة ودلالة ذلك على حرمة ايذاء الوالدين اما بالدلالة اللفظية أو بالدلالة العقلية القطعية فاذا قيس الى قوله مثلا اضرب كل أحد لابد وان يكون التعارض بالقضية بما لها من المفهوم ولا يعقل التفكيك فاذا قدم المنطوق على العام لابد وان يقدم المفهوم ايضاً وإلا لزم التفكيك بين اللازم والملزوم هذا كله في مفهوم الموافقة واما الكلام في مفهوم المخالفة فبعد الفراغ من استفادة المفهوم فاذا كان اخص فيقدم في غير ما استفيد العموم والمفهوم من مقدمات الحكمة واما مع استفادتها منها فيشكل تقديم كل واحد منهما لصلاحية كل واحد منهما لبيانية الآخر ولكن لا يخفى ان الخاص لما كان هو الاقوى فيصلح للبيانية للعام بخلاف العكس على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

تقديم الظهور الوضعي على الاطلاقي فيما اذا كانا في كلامين ففيه ما لا يخفى فان ذلك مسلم لو كان البيان المانع عن الاطلاق مطلق البيان ولو كانا في كلامين واما لو قلنا بان البيان المانع عن الظهور الاطلاقي هو البيان الذي في كلام التخاطب لا مطلقاً فلذا يكون كل منهما ظهوراً تنجيزيا فلذا قلنا لا بد ان يعامل معهما معاملة اقوى الظهورين وذلك قد يختلف بحسب خصوصيات المورد في الفقه لعدم اندراجه تحت ضابط فافهم .

تعقب الاستثناء جملا

الفصل العاشر إذا تعقب الاستثناء جملا فهل هو راجع الى الجميع أو الى الاخير ؟ أقول أولا فليعلم انه لا اشكال في أن الاخيرة متيقنة على كل حال ولا أحد يشك فيه وينازع ثم ظاهر عبارة القوم النزاع في المخصص المتصل وان ظاهر عباراتهم ان الاستثناء من الجملة الاخيرة ، ذلك وايضاً لو كان النزاع في المنفصل لما كان الاخيرة متيقنة بل هي كغيرها وعلى كل حال فقد اشكل بالرجوع الى الجميع بانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى لأن كل جملة مستقلة بنفسها فارجاع الاستثناء الى الجميع يلزم ذلك المحذور ويدفعه ان الاخراج من الجميع يعد أمراً واحداً وانما تختلف خصوصيات الاخراج باختلاف كيفياته فان لوحظ المخرج والمخرج منه متكثرات انضمامية كان ذلك معنى واحداً من معاني (إلا) وان لوحظ متكثرات استقلالية كان ذلك معنى آخر فان الاستقلال والانضمام يختلف بهما الاخراج فهما نظير كون العموم الاستقلالي والمجموعي فاستعمال اللفظ بأحد هذين النحوين لم يكن من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى

نعم لو استعملت في كلا النحوين صار استعمال اللفظ في اكثر من معنى لكن خلاف الفرض ولو اغمضنا عن ذلك فنقول هذا على خلاف المبنى من وضع الحروف فان التحقيق وضعها بالوضع العام والموضوع له عام وفاقا للاستاذ وان كان اختلافنا فى كيفية الاعتبار فالاستاذ (قدس سره) يقول بالوضع العام والموضوع له عام بحيث تراه منعزلا عن الخصوصيات منطبقاً عليها انطباق الكلي على جزئياته ومختارنا بالوضع العام والموضوع له عام ولكن يرى مندكا مع الخصوصيات ملحوظاً معها تبعا وعلى كلا المسلكين فلا يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى والتحقيق أن رجوعه الى الاخيرة متيقنة وغيره لا دليل عليه فتجري اصالة العموم فيما عدا الاخيرة (١) هذا اذا كان العموم وضعياً فلا يكون القيد صالحاً

(١) لا يخفى ان صلاحية رجوع الاستثناء الى الجميع مما لا يكاد ينكر ولا مانع من اتكال المتكلم عليه اذ الارجاع الى الجميع لا يلزم فيه محذور من ارتكاب خلاف الأصل أو لانه مجازاً من غير فرق بين القول بان وضع الحروف عاماً أو خاصاً اذ تعدد المخرج لا يلزم منه تعدد الاخراج بل يمكن اخراج المستثنى من الجميع باخراج واحد من غير فرق بين ان يكون الاستثناء بواسطة الحرف (كالا) أو بواسطة الاسم كمثل (سوى) فالحق في المقام هو عدم التمسك باصالة العموم فى الجميع لسقوطها عن الظهور لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية من غير فرق بين ان تكون الجمل السابقة مذكور فيها الموضوع والمحمول جميعاً كقوله اكرم العلماء وضيف السادات ووقر الكبار إلا الفساق وبين ما لم يكن كذلك بل يكون الموضوع واحداً لم يتكرر كقوله اكرم العلماء واضفهم ووقرهم بدعوى ان الاستثناء انما هو اخراج من الموضوع باعتبار الحكم ففى صورة ذكر الموضوع مستقلا وقد ذكر فى الجملة الاخيرة فحينئذ الاستثناء يأخذ محله لانه المتيقن بالرجوع –

للقرينية واما اذا كان اطلاقياً فلا يكون في الجمل اطلاق لا لكونها متعقبة بما يصلح للقرينية بل لكون كل ظهور متوقفاً على عدم ظهور الغير وهوالدور الواضح هذا اذا كان المتعقب حرفا (كالا) واما لو كان المتعقب اسماً مثل لفظة (سوى) فيما كان المستثنى قابلا للانطباق على المخرج في كل جملة فاذا كان العام اطلاقه وضعياً يؤخذ به ويقدم على اطلاق الاستثناء والمستثنى ولو قلنا برجوع اصالة العموم الى اصالة الظهور لورود ذلك على ذلك الاطلاق نعم يشكل الأمر لو قلنا بكون العموم اطلاقياً فجريان اصالة العموم يتوقف على عدم جريان الاطلاق كما ان جريان الاطلاق يتوقف على عدم جريان العموم فحينئذ ينتفي الظهور لا لاجل اتصال الكلام بما يصلح للقرينية كما لا يخفى.

= اليه وليس هناك ما يدل على الرجوع الى سائر الجمل فلا مانع من جريان اصالة العموم في الجمل السابقة سوى توهم وجود ما يصلح للقرينية وهو غير صالح لذلك إذ بعد ما كانت الجملة الأخيرة مشتملة على الموضوع ورجع الاستثناء اليها فقد اخذ الاستثناء محله فحينئذ لا يكون ما يوجب تضييق الموضوعات بخلاف ما اذا لم يذكر الموضوع إلا فى صدر الكلام فرجوعه اليه مما لا اشكال فيه فلازمه رجوعه الى الجميع ممنوعة اذ هي دعوى بلا برهان فان الكلام ما دام لم ينقطع للمتكلم له ان يلحق به ما يشاء والجملة الفاصلة ليست بمنزلة السكوت فى الحيلولة ولا يخفى ان المقام من اظهر موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية كما لا يخفى .

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل الحادى عشر اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد أم لا على قولين والمانع ناظر الى أن الخبر ظني والكتاب قطعي والقطعي لا يعارض الظني ولكن لا يخفى أن الخبر أيضاً قطعي بحسب الدلالة فكل واحد منهما قطعياً من وجه وظنياً من وجه آخر وثانياً أن التعارض انما يكون بحسب الدلالة ولا اشكال فى قطعية الخبر فيقدم وربما يمنع من جهة الأخبار فان الأخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب وانه زخرف وانه اطرحه على الجدار ولكن لا يخفى أن المراد بالمخالفة التباين لا بنحو العموم والخصوص وهذا كثير واقع في لسانهم (ع) وربما يمنع بدعوى ان التعبد في سند الخبر يعارضه التعبد فى دلالة الكتاب وليس أحدهما أولى وأقوى من الآخر حتى يقدم وفيه ما لا يخفى أن هذا يجري فى كل خاص تعبدي سواء كان العام من عمومات الكتاب أم لا وقد بينا أن الخاص مقدم على العام من جهة قوة دلالته كما لا يخفى .

تعارض العام مع الخاص

الفصل الثاني عشر إذا ورد خاص وعام متخالفان بحسب الحكم فهل يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً لحكمه أو منسوخاً بالعام ؟ فيه أقوال وربما فصل بين ما كان مقارناً للعام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل وبين ما كان وارداً بعد حضور وقت العمل فيكون في الاول مخصصاً لا ناسخاً وفى الثاني ناسخاً لا مخصصاً ولكن لا يخفى أن هذا التفصيل انما يصح بعد تسليم مقدمتين

وهما عندنا ممنوعتان . أما الأولى : فتأخير البيان عن وقت الحاجة غير معقول فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل لا يعقل أن يكون مخصصاً بل ناسخاً وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يخفى من منع هذه المقدمة فان من الممكن أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة لمصلحة ولحكمة تقتضي ذلك ثم ما المراد بالحاجة إن كانت حاجة المكلف فهو في غاية المعقولية إن كانت هناك مصلحة وإن كانت حاجة المولى وهي أن يكون بصدد بيان مرامه فهو في غاية عدم المعقولية وظاهر كلماتهم الأولى .

واما الثانية ان النسخ رفع الحكم الفعلي الثابت في الواقعة المنسوخة فلا يصلح الخاص الوارد قبل حضور وقت العمل إلا وأن يكون مخصصاً لامتناع النسخ مع هذا الفرض ولا يخفى ما فيه فان البداء في الأحكام كالبداء في التكوينيات فانه كما يجوز لمولى أن يظهر شيئاً لمصلحة ثم يتبين خلافه فكذلك يجوز المولى أن يظهر حكما مشروطاً بشيء ثم يتبين خلافه قبل حصوله فيكون على مسلك المشهور في الواجب المشروط رفع حكم غير فعلي وعلى مسلكنا أنه رفع لحكم فعلي فلو ورد الخاص بعد العام يحتمل أن يكون مخصصاً سواء أ كان قبل حضور وقت العمل أم بعده وكذلك ايضاً إذا كان العام بعد الخاص فيحتمل أن يكون ناسخاً ويحتمل أن يكون مخصصاً نعم لو كان الخاص مقروناً بالعام لا يعقل هنا النسخ ، لان النسخ يفتقر أن يمضي زمان على الحكم المنسوخ وبالجملة فلا فرق في الخاص بين أن يكون متقدما على حضور وقت العمل أو بعده في كونه ناسخاً أو مخصصاً فلا مجال للتفصيل وتقديم التخصيص على النسخ لأن أكثر المواضع لو لم يكن الكل هو التخصيص حتى اشتهر وقيل « ما من عام إلا وقد خص » مبنى على تلك

المقدمتين اللتين منعناهما فلابد من الرجوع الى الاصول العملية ويمكن دعوى أرجحية التخصيص لا من جهته بل من جهة اخرى فيقال فرق بين التخصيص والنسخ فان فى التخصيص يستهجن خروج اكثر الأفراد بخلاف النسخ فانه لا يستهجن خروج اكثر الأفراد مثلا لو قال المولى اكرم العلماء ثم اخرج منهم فلم يبق إلا اثنين أو ثلاثة استهجن بخلاف ما لو قال أكرم زيداً ونسخه بعد يوم وان لزم خروج اكثر الافراد لظهور القضية في الاستمرار .

وسر الفرق بينهما يحتاج الى بيان مقدمة وهي : أن المتكلم ربما يلقي كلامه بلا غرض له الى قصد معناه بل ألقاه لأجل أن يتلقى السامع منه ويفهم من ظاهر كلامه ويتبع ذلك الظهور وربما يذكر اللفظ ويريد منه المعنى المجازي ويسمى تصرفا في اللفظ وربما يلقي الى المخاطب كلاما لا يعتقده أي المتكلم ولكن انما أتى به والقاه لأجل تصديق المخاطب مثل الأقوال الكاذبة ومثلها صدور الأخبار التي لا يعقل عليهم الكذب فيسمى بالتقية ويسمى تصرفا في الجهة وليس مثل هذا التصرف مستعملا في غير ما وضع له فلم يجز موضوعه الاصلي بل التصرف فى الجهة إذ ظاهر المتكلم أن يكون بصدد بيان حكمه الواقعي فاذا لم يكن كذلك لم يرتكب مجازاً والنسخ من التصرف في الجهة فيمكن أن يبرز الحكم بما ظاهره الاستمرار ثم ينسخه وليس فيه محذور ولو كان الخارج بالنسخ اكثر من الداخل وباب التخصيص من التصرف بالدلالة . إذا عرفت أن باب النسخ غير باب التخصيص فاعلم انه فيما لو دار الامر بين النسخ والتخصيص يرجع الدوران الى التصرف في الدلالة أو فى الجهة والمعروف عند الأصحاب تقديم جانب التصرف في الدلالة ولكن اختلفوا فى وجهه فمنهم جعل وجهه شيوع التخصيص وقد عرفت ان ذلك مبني على مقدمتين ممنوعتين عندنا ومنهم من قال انه كما كانت اصالة

الظهور معتبرة فى الألفاظ كذلك اصالة الجهة فلو دار الأمر تعين رفع اليد عن الأولى لأن التعبد باصالة الظهور انما يتأتي بعد الفراغ عن اصالة الجهة إذ بعد التصرف في الجهة لا معني لاصالة الظهور ولما لم يمكن جمعهما روعي جانب اصالة الجهة حتى يمكن التعبد باصالة الظهور فاذا بنى على عدم التصرف بالجهة فلابد من التخصيص ويردعليه أما اولا فالمراد من اعتبار الجهة والدلالة إن كان المراد منه الجري على مقتضاه والعمل على طبقه فالجهه والدلالة متساويان إذ نسبتهما الى العمل كنسبة اجزاء تركيبه الى المركب المؤتلف منها ليس لبعضها تقدم على بعض فان المركب ينعدم بانعدام جزء منه واما ثانياً ان هذا انما يتم فيما لو كان هناك دليل واحد لو تعارض فيه الجهتان لا فى الدليلين كما هو مفروض الكلام .

وتحقيق المقام ان الخاص ان كان مقدماً على العام فاصالة العموم فى ناحية العام انما تتم إذا فرض كون الخاص اضعف من العام واما مع فرض كون الخاص اقوى كان ذلك تخصصاً فى اعتبار العام ولا يكون تخصيصاً بخلاف ما اذا بنى على النسخ واعتبر العام بالنسخ يكون ذلك تخصيصاً ومعلوم انه لو دار الأمر بين التخصيص والتخصص اخذ بالتخصص وإن كان قبل حضور وقت العمل بالعام لزم العمل على مقتضى التخصيص ويطرح النسخ لأن النسخ لابد من حضور وقت العمل وقبل حضوره لا اثر حتى ينسخ وان ورد بعده يعامل معاملة النسخ بلا تزاحم لأن اصالة الجهة جارية في العموم الى ان يعلم الخاص فيكون قبل مجيء الخاص العام مبينا للحكم الواقعي و بصدد البيان الى مجيء الخاص ففي المدرك مع القوم مختلف فمدركنا اصالة الجهة في الخاص لوروده بعد حضور وقت العمل وعدم اعتبارها لو ورد قبل حضور وقت العمل واما مدركهم فقد عرفت انه مبني على مقدمتين غير مسلمتين عندنا .

(تنبيه) إن ما ذكرنا من الخاص بعد حضور وقت العمل لو كان لسان الخاص انه محكوم عليه من حين صدوره فانه يحكم بالنسخ وأما لو كان لسانه محكوماً عليه من حين الأزل فتقع المعارضة بين العام والخاص لما كان اقوى فيقدم على العام .

فان قلت كيف يعقل ان يكون دليل الخاص فيه دلالة على محكومية الخاص من الأزل وهل هو إلا كالمنشآت الوضعية حيث ان مضامينها من حين صدور الانشاء كالملكية والزوجية والحريه والرقية قلت قياس مع الفارق فان المقام فيه جهة حكاية عما قبل كما يروي الراوي عن الامام (ع) بخلاف الانشاءات الوضعية فانها لم يكن فيها جهة حكاية عن مضامينها من حين صدور الانشاء . هذا كله فيما اذا علم بتاريخهما واما لو جهل تاريخهما فان كان الخاص دالا على تقدم حكمه من الازل بنى على التخصيص إذ لا يخرج أمره من الفروض المحتملة فيه وكلها تبني على التخصيص دون النسخ واما اذا كان غير ناظر الى الازلية فيجيء احتمال النسخ او التخصيص من جهة احتمال انه قبل وقت العمل او بعده. وإن كان قبل وقت العمل يبني على التخصيص وإن كان بعده يبني على النسخ وحيث لم يكن معين لاحد الاحتمالين ولم يكن مرجح في البين تعين الرجوع الى الاصول العملية . هذا ما اردنا بيانه من المقصد الرابع في العام والخاص والحمد لله رب العالمين .

المقصد الخامس فى المطلق والمقيد
وفيه فصول

الفصل الاول فى تعريف المطلق فنقول عرف المطلق بما دل على شائع في جنسه والمراد بالجنس ما يشمل النوع والصنف أي مطلق ما كان سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارئة عليه من غير فرق بين كونه موجوداً بين وجودات متعددة أو وجود واحد لا الجنس المنطقي أو النحوي المعبر عنه باسم الجنس أو علمه المخصوص بالكليات الصادقة على الكثير والمراد بالشيوع ما احتمل انطباقه على القليل والكثير وهذا مما لا اشكال فيه وانما الكلام فى ان الشيوع داخل في حقيقة المطلق (١) أم يفهم ذلك من مقدمات الحكمة على قولين ينسب الأول

(١) و بيان حقيقته يتوقف على بيان امور الأول الظاهر ان معنى المطلق قد استعمل بما له من معناه اللغوي الذي هو الارسال والتقيد ضد الارسال وليس للاصوليين معنى آخر والتعاريف المذكورة له على ما ذكرنا ليست إلا تعاريف لفظية وهذا الاطلاق الذي هو بمعنى الارسال والتقيد ضده انما هو من أوصاف المعاني حقيقة والألفاظ إنما يتصف بها بالعرض وهو تارة يتحقق فى المعاني الافرادية واخرى يتحقق فى المعاني التركيبية وليس الاطلاق في المعاني الافرادية مثل الاطلاق فى المعاني التركيبية بل يختلفان فأن الاطلاق بين المعاني الافرادية يقتضي التوسعة بخلاف الاطلاق فى المعاني التركيبية فانه يقتضي التضييق كما ان اطلاق الأمر يقتضي الوجوب العيني التعيني النفسي واطلاق العقد يقتضي نقد البلد واخرى يقتضي التوسعة فانقدح بذلك انالاطلاق فى المعاني التركيبية

الى المشهور والثاني الى المحقق سلطان العلماء (قدس سره) وهو الحق وفاقا لاكثر من تأخر من المحققين و بيانه يحتاج الى تمهيد مقدمه وهي أن الوجود الذهني

ليس تحت جامع واحد ومن هذا يعلم أن محل الكلام انما هو في المعاني الافرادية دون المعاني التركيبية كما لا يخفى الأمر الثاني ان المطلق تارة يكون من قبيل الطبيعة واخرى يكون من قبيل الفرد المنتشر وهو النكرة وعلى أي تقدير اما أن يكون في حيز النفي واخرى يكون في خير الاثبات فان كان الحكم الوارد على النكرة في حيز الاثبات يستفاد الايجاب الجزئي وان كان في حيز النفي يستفاد السلب وان كان الحكم الوارد على الطبيعة في حيز النفي يستفاد السلب الكلي وإلا فتارة يستفاد الايجاب الجزئي كأن يكون متعلقاً للامر وربما يستفاد الايجاب الكلي كما في مثل الوضعيات وهذه الأقسام ليست داخلة في حقيقة المطلق وانما هي تنشأ من الحكم الوارد في حيز النفي أو في حيز الاثبات وكيف كان فقد عرفوا المطلق بما دل على شائع في جنسه فقد أشكل عليه بانه لا يشتمل اقسام المطلق جميعها فانه لا يشمل الحكم الوارد على الطبيعة ولكن لا يخفى ان هذا الاشكال يرد على من فسر الشيوع بالتردد واما لو فسرناه بما انتشر في جنسه لشمل القسمين ولعل هذا التعريف نشأ من الطبقة الوسطى كالتفتازاني القائلين بعدم وجود الكلي الطبيعي وايده بقية الأصحاب بالتسليم بتأويل الشيوع بالمعنى الثاني مضافا الى ان الذي يستفاد من قوله (بما دل) هو ان الاطلاق والتقييد من صفات الألفاظ لا من صفات المعاني مع انك قد عرفت انها كالكلية والجزئية من صفات المعاني لا الالفاظ فانقدح مما ذكرنا ان معنى الاطلاق ليس إلا الارسال وهذا المعنى تارة يكون في الطبيعة واخرى في النكرة فان كان في الطبيعة فان كانت في حيز النفي افاد العموم الشمولي وإلا فلا والفرق بين العموم الشمولي في المطلق والعام الاصولي من وجهين الاول ان استفادة العموم من المطلق من جهة عدم البيان ولو احرز من —

كالوجود الخارجي فكما انه يشخص الماهية ويحددها ويجعلها جزء حقيقياً بعد ما كانت كلياً عقلياً ويصيرها مصداقا لكلي معرى عن قيد التشخص فكذلك الوحود الذهنى فانه ايضاً يحدد الماهيـــة ويجعلها جزئياً ذهنياً بنحو لا ينطبق على

= الأصل العقلائي وليس مدلول للفظه بخلاف العام الاصولى فان الشمول مدلوله اللفظى ولذا قلنا بتقديم العام الاصولي على المطلق الشمولي حيث انه يصلح لان يكون بياناً .

الثاني ان استفادة الشمول من المطلق بمجرد عدم البيان لا يكفي بل يحتاج الى مقدمة خارجية وهي كون الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى انطباق الطبيعة بخلاف العام الأصولي فان تساوي الاقدام فيه من مدلوله اللفظي ولذا قدم العام الاصولى على المطلق الشمولي حيث انه يصلح بياناً وبذلك ايضاً قلنا بتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي حيث ان استفادة الاطلاق فيه انما يتم بعد احراز كون الافراد متساوية الاقدام بالنسبة اليه ومع شمول الاطلاق لبعض الافراد يخرجـه عن كونه متساوية الاقدام مع باقي الافراد وهذا بخلاف الاطلاق فانه لا يصلح لان يوجب خروج بعض ما ينطبق عليه المطلق الشمولي بمعنى كونه متساوياً مع باقي افراده وبالجملة الاطلاق الشمولي قابل لان يكون بياناً للمطلق البدلي فيكون حاكما عليه كما لا يخفى.

الامر الثالث ـ ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو من باب الضدين أو من باب تقابل الايجاب والسلب أو من باب تقابل العدم والملكة والمراد من تقابل الضدين امران وجوديان وبتقابل الايجاب والسلب ما يرد على الماهية الامكانية بحيث لا يعتبر فيها شيء من الاشياء وبتقابل العدم والملكة ما يعتبر شيء زائد من طرف الوجود بحيث يكون المحل قابلا لورود الاطلاق والتقييد فحينئذ بناء على مسلك المشهور من انه الموضوع للا بشرط القسمي أي بقيد الارسال يكون

كثيرين في الذهن إذ الوجود الذهني مع الوجود الخارجي يرتضعان من لبن واحد . فالماهية الموجودة في عالم الذهن لابد وان تحدد بحد التجرد أو بحد عدمه

= التقابل بينهما من قبيل تقابل الضدين لان الاطلاق والتقييد يكونان وجودين واما على ما هو التحقيق وفاقاً لسلطان العلماء (قدس سره) من انه موضوع للا بشرط المقسمي وان السريان يستفاد من مقدمات الحكم يكون التقابل تقابل العدم والملكة لانه عليه لابد وان يكون المحل قابلا لورود الاطلاق والتقييد ولذا قلنا لو امتنع التقييد امتنع الاطلاق وبالعكس حيث انك قد عرفت انهما امران اضافيان ولا يحتاج الى اقامة برهان لامتناع الآخر بل مجرد امتناع احدهما يوجب امتناع الآخر كما قلنا نظير ذلك في مبحث المقدمة الموصلة ومبحث التعبدي والتوصلي نعم لو كان التقابل تقابل الوجود والعدم الطارئين على نفس الماهيات الامكانية كان لذلك وجه ولكن على ما هو التحقيق التقابل بينهما على ذلك الوجه لانهما يردان على الاشياء بعد وجودها نظير الصفات الطارئة على الماهيات الموجودة كالقيام وغيره فان التقابل بينها يكون من تقابل العدم والملكة فان له باب عريض ومنه العدم النعتي وكالمشتقات فان التقابل بينها وبين نقيضها تقابل الوجود والعدم الطارئين على الموضوع الموجود فانقدح مما ذكرنا ان تقابل العدم والملكة يحتاج الى امرين الاول ـ ان يكون المحل قابلا لورود الاطلاق والتقييد .

الثاني ـ ان يكونا عارضين على الموضوع الموجود وإلا كان من تقابل الايجاب والسلب فافهم وتأمل .

الامر الرابع ـ الاطلاق الذي هو محل النزاع بين المشهور وسلطان العلماء ليس بالنسبة الى الجمل التركيبية فان الاطلاق فيها مستفاد من مقدمات الحكمة ولا يدعي احد انه مستفاد من الوضع نعم لو قلنا بالوضع في المركبات كان لذلك القول وجه إلا ان الالتزام بالوضع للمركبات بديهي البطلان وانما النزاع بينهما

مثلا الرقبة لو لوحظت اما ان تلاحظ مجردة أي سارية في جميع الافراد أو تلاحظ مقيدة اي لم تكن سارية في جميع الافراد . والمراد بالمجرد مصداقه لا مفهومه فلا يعقل وجود الماهية في عالم الذهن بدون هذين الشيئين بل لا بد وان تكون مقيدة بالتجرد أو بعدمه ولا وجود لها مستقلا منحازة عن هذين إلا وأن تكون مندكة في أحدهما والماهية بلحاظ حد التجرد هي من المعقولات الاولية التي هي قابلة للانطباق على القليل والكثير وان كانت بلحاظ التقييد تكون من المعقولات الثانوية لان عنوان ضيق الطبيعة يمنع عن الانطباق على كثيرين فلذا عد من المعقولات الثانوية بخلاف الوجود الخارجي فانه ليس من المعقولات اصلا وانما هو من الموجودات الخارجية المباينة للوجودات الذهنية . ولا يخفى انه لا جامع

= في المعاني الافرادية اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعاني الافرادية تارة تلاحظ بما انها شخصية واخرى تلاحظ حالاتها وثالثة تلاحظ بمفاهيمها الكلية اما على الأول فهو خارج عن محل النزاع لعدم قبوله للاطلاق والتقييد لوضعه لشخص خاص وعلى الثاني ايضاً خارج عن محل النزاع فانه وان أمكن الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الحالات إلا انه من المسلم عند الكل انها ليست موضوعة لها فان الاطلاق بالنسبة اليها على القولين يستفاد من مقدمات الحكمة ولا يدعى أحد بان الاطلاق فيها مستفاد من الوضع وعلى الثالث فما كان من قبيل المعاني الحرفية خارج عن محل النزاع للملاحظة الآلية فيها وبذلك يخرجها عن قبولها للاتصاف بالاطلاق والتقييد فينحصر النزاع في المعاني الافرادية التي هي مفاهيم كلية على نحو المعاني الاسمية ومرجعه الى ان الاطلاق الذي هو بمعنى الارسال في قولنا اعتق رقبة بمعنى اي رقبة الى انه مدلول لفظي أم يستفاد من مقدمات الحكمة والمشهور على الاول وسلطان العلماء (قدس سره) ومن تأخر على الثاني فافهم .

بين حد التجرد والتقييد إذ لا يعقل أن يكون جامع بين شيئين متناقضين وهما الواجد والفاقد إلا بحفظ الماهية بين الحدين وبه يمكن تصور جامع بينهما إلا انه لا وجود له مستقلا بنحو ينحاز عنهما بل وجوده مندك فى احـــدهما وقد ذكرنا نظير ذلك فى بحث المشتق بالنسبة الى تصور مبدأ الاشتقاق . فقد ذكرنا انه لا يعقل وجود مبدأ جامع بين اسم المصدر وغيره اذ يلزم ان يكون شيء واحد جامعاً بين الواجد والفاقد إلا بحفظ المبدأ بينهما بنحو يكون مندكا في المشتقات وبذلك صورنا جامعاً بينهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان سلطان العلماء (قدس سره) ذهب الى ان الموضوع له في المطلق هو الجامع المجرد من كلا الحدين وان كان في عالم الذهن لابد وان يقترن باحدهما وهو الحق للتبادر فان المتبادر من حاق لفظ المطلق هو تلك الماهية المعراة عن كلا الحدين وذلك علامة وضع لفظ المطلق لها (١) والمشهور ذهب الى ان الموضوع له هو الماهية المجردة والفرق بين المذهبين

(١) وقد ذكرنا فى تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائينى (قده) بان تحقيق ما هو الحق يحتاج الى تمهيـــد مقدمات الأولى أن أهل المعقول قسموا الماهيات الكلية الى اللا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء وهذا التقسيم يكون دليلا قطعياً على أن هناك مقسما جامعاً لهذه الأقسام وأمراً قابلا للانقسام لهذه الأقسام ولا اشكال أن ذلك المقسم غير تلك الاقسام هو المسمى بلاشرط المقسمي وفي الحقيقة هذه المقدمة من الاصول الموضوعة المسلمة عندهم المقدمة الثانية ذكروا ان بشرط لا له معنيان الاول أن يطلقوا بشرط لا على الماهية المعراة عن جميع الخصوصيات القابلة للانضمام اليه الخارجية والذهنية فحينئذ لا يكون إلا كلياً عقلياً لا موطن له إلا في الذهن وبهذا المعنى يكون قابلا لحمل المعقولات الثانوية عليه من الكلية والجنسية ونحوها الثاني يطلق بشرط لا على المبادي الاشتقاق في قبال المشتقات ويجعلون الفرق بين =

هو انه على مذهب السلطان يكون استعمال لفظ المطلق في المقيد حقيقة وعلى مذهب المشهور مجازاً و بعبارة اخرى ان الماهيات اعتبارات تارة تلاحظ غير مقيدة بشيء

المشتقات ومباديها لا بشرط و بشرط لا و يعنون من لا بشرط هو لا بشرط عما يتحمل به فيكون مشتقاً و بشرط عدم الاتحاد فيكون مبدأ كالفرق بين الجنس والهيولى والفصل والصورة والمراد من بشرط لا في المقام هو المعنى الاول حتى يكون من أقسام اللا بشرط القسمي وحينئذ يكون المراد من لا بشرط ما يقابل هذا المعنى .

المقدمة الثالثة اضطربت كلمات أهل المعقول في المراد من الكلي الطبيعي الواقع فيه النزاع هل هو من الامور المتأصلة فيكون موجوداً في الخارج أم يكون من الامور المنتزعة وليس في الخارج إلا الافراد وهل هو اللا بشرط القسمي أم اللا بشرط المقسمي ادعى المحقق السبزواري في المنظومة ان الكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسمي دون القسمي قال وان أوهم بعض الكلمات كونه من اللا بشرط القسمي وتبعه على ذلك في التقريرات وصاحب الكفاية على ما يظهر منه حيث جعل اللا بشرط القسمي كلياً عقلياً وعبارة الاساطين كلها مصرحة في ان الكلي الطبيعي هو اللا بشرط القسمي كصاحب الشوارق والخواجة والقوشجي وليست عباراتهم موهمة كما أدعاه المحقق السبزواري بل مصرحة بذلك والحق ان الكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط القسمي لا المقسمي وفاقا لاكثر الاساطين بيان ذلك هو أنك قد عرفت من المقدمة الاولى أن اللا بشرط المقسمي هو الجامع بين اللا بشرط القسمي الذي هو عبارة عن الجامع بين الخصوصيات الخارجية و بين بشرط شيء الذي هو عبارة عن المقيد ببعض الخصوصيات و بين بشرط لا الذي هو عبارة عن المعرى عن جميع الخصوصيات الذي لا موطن له الا في الذهن وما يكون جامعاً بين ما هو وعاؤه في الذهن والخارج لا وجود له إلا في الذهن فلا يعقل أن يكون له محقق في الخارج فحينئذ كيف يجعل كلياً طبيعياً الذي وقع =

من اعتبارات الماهية وتسمى باللابشرط المقسمي واخرى تلاحظ مرسلة وهي المعبر عنه باللابشرط القسمي وثالثة تلحظ مقيدة بشيء خاص وهي المعبر عنه بالمقيد فلو

= فيه النزاع في تحققه في الخارج أم انه كالانتزاعية مع أن الكلي الطبيعي يحمل على افراده في الخارج بالحمل الشائع الصناعي ولو جعل الكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط المقسمي فلا يحمل على ما في الخارج إلا باعتبار اللا بشرط القسمي ثم ان الفرق بين لا بشرط القسمي ولا بشرط المقسمي بحسب اللحاظ وإلا بحسب الواقع لا فرق بينهما كما ذكره في التقريرات لما عرفت من عدم معقولية أخذ اللحاظ في الموضوع له ولا المستعمل فيه والعجب من صاحب الكفاية بعد جعل اللابشرط القسمي كلياً عقلياً بني على كون اللا بشرط المقسمي هو الكلي الطبيعي ما لفظه (وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلا الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى على الخارجيات بلا عناية التجريد كما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد ... الخ) .

أقول ليس المراد باللابشرط القسمي إلا الجامع بين الافراد الخارجية القابلة للانطباق عليها حقيقة بلا احتياج عناية التجريد وليس من الكلي العقلي بل هو في الحقيقة مناف للكلي العقلي إذ ليس المراد من التقييد بالارسال إلا أن ذات المرسل في قوة قوله سواء كان هذا أو ذاك وهذا المعنى من لوازم كونه جامعاً بين الافراد اذا عرفت ما مهدناه لك من المقدمات فاعلم انه وقع النزاع بين المشهور وسلطان العلماء في أن معنى المطلق هو اللا بشرط القسمي أو معنى المطلق هو اللابشرط المقسمي وأن استفادة اللابشرط القسمي من مقدمات الحكمة بخلافه =

استعمل لفظ المطلق في المقيد على الأول كما يقول سلطان العلماء يكون حقيقة وهو من قبيل تعدد الدال والمدلول وعلى الثاني يكون مجازاً إذ استعماله فى المقيد

-- على الاول فانها يستفاد بالوضع والحق هو ما اختاره سلطان العلماء لان الانسان مثلا تارة يحمل عليه المعقولات الثانوية كالانسان كلي أو الانسان نوع واخرى تحمل عليه الامور الخارجيه كالانسان قائم أو قاعد ومن الواضح ان نحو الاستعمال لا يختلف بل تراه فى الجميع مستعملا على نحو واحد فلابد وان يكون مستعملا في القدر الجامع القابل للانطباق على كل واحد من الافراد مضافا الى أن مرتبة اللابشرط وبشرط شيء مرتبة الحكم بالنسبة الى الموضوع فحينئذ كيف يكون اللفظ موضوعا للمعنى المقيد مما يكون من مراتب الحكم . نوضيح ما ذكرنا هو انه لو حصل الشك والتشكيك . فلا نشك فى امور الاول ان معنى الأطلاق الذي لابد من احرازه فى باب المطلقات عبارة عما يرجع الى أي فرد مثلا رقبة اي رقبة سواء كان هذه الاستفادة بالوضع أو بمقدمات الحكمة الثاني أن مرجع النزاع بين السلطان والمشهور أن هذه الاستفادة التي هي عبارة عن اي رقبة هل هي بالوضع كما عليه المشهور أم بمقدمات الحكمة كما عليه السلطان .

الثالث ان هذه الانقسامات التي ذكرها أهل المعقول من اللابشرط وبشرط لا وبشرط شيء لابد وان يكون بينها التباين حتى يكون كل واحد قسيما للآخر ولا يرجع أحدها الى الآخر وإلا يلزم تثنية الأقسام ولا يحصل التثليث وجعل اللابشرط القسمي من الكلي العقلي ارجاع اللابشرط الى بشرط لا وكذلك ارجاعه الى بشرط شيء يوجب تثنية الأقسام مع أن الاقسام عند القوم ثلاثة فلابد من عدم تداخل بعضها مع بعض بيان ذلك ان المراد من لا بشرط عبارة عن لا بشرط عن الخصوصيات الخارجية أو ما هو أعم من الخارجية والذهنية وبشرط لا عبارة عن كون الماهية معراة عن جميع الخصوصيات من الذهنية =

لا يكون مستعملا فيما وضع له بل يكون في غير ما وضع له لكونه على ذلك موضوع للارسال والتقييد غير الارسال ان قلت كيف يمكن ان يضع الواضع

= وبشرط شيء عبارة عن التقييد بخصوصية خارجية وفي الحقيقة لا بشرط الذي هو مقابل لهذين القسمين هو لا بشرط عن هذين القسمين فان قلت قد ذكرت ان بشرط لا عبارة عن التجرد عن جميع الخصوصيات ولكن لابد من لحاظه كذلك فحينئذ يكون مقيداً بتلك الخصوصية فيخرج عن بشرط لا ويدخل تحت بشرط شيء . قلنا ان لحاظه كذلك وان كان نحو وجوده في الذهن ولكن لم يلحظ اليه نظراً استقلالياً بل يكون لحاظه اليه مرآة الى بقية الصور ومنه يعلم رفع الاشكال على ما يقال الانسان معدوم فان الحكم على معدومية الانسان هو نحو لوجود الانسان فكيف يحكم عليه بانه معدوم فان وجود الانسان انما أخذ مرآة للافراد المعدومة في الخارج . فالنظر اليه ليس إلا نظراً مرآتياً وبالجملة هذه الاقسام الثلاثة لابد وان يكون لها جامع واقعي هو المقسم وكان نسبته الى الاقسام نسبة الكلي الى افراده فحينئذ لابد ان يكون الفرق بين اللابشرط القسمي والمقسمي واقعياً لا بحسب اللحاظ كما في التقريرات . ثم ان الكلي الطبيعي هل هو عبارة عن اللابشرط القسمي أم المقسمي قد تقدم انه محل للانظار والمحقق السبزواري جعله عبارة عن اللابشرط المقسمي وتبعه الشيخ الأنصاري كما في التقريرات ، وصاحب الكفاية (قدس سرهما) ولكن الاساطين ذهبوا الى خلاف ذلك فجعلوه عبارة عن اللا بشرط القسمي وتحقيق الكلام فيه هو أن الكلي الطبيعي عبارة عما يقع في جواب السؤال عن حقيقته هو هو فحينئذ ان جعلنا بشرط لا من أفراد الماهية ولو كان وجوده ذهنياً فلابد من القول بكون الكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسمي وان لم نجعله من افرادها وانما هو من المفاهيم المحضه فلابد من القول بان الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي والحق ان بشرط لا من المفاهيم المحضة وليس مصداقاً للابشرط المقسمي . بيان ذلك ان مفهوم كل شيء عبارة عما يكون =

لشيء مع انه لا وجود له مستقلا فان الماهية المهملة لا وجود لها فى نفسها فمن الواضح ان الواضع عند وضع اللفظ لها لا بد وان يتصورها مستقلا لكي يضع اللفظ لذلك الملحوظ . قلت لا يلزم من وضع لفظ لمعنى ان يتصوره مستقلا بل يكفي ملاحظته لنفس المعنى الموضوع له تبعاً مثلا يتصور ماهية محدودة بحد التجرد ولكن لم يضع اللفظ لتلك الماهية المجردة بل للاعم منها ومن المخلوطة لا يقال كيف يمكن الامتثال على مذهب السلطان لانا نقول أن المقيد في عالم الذهن يرى شيئين متعددين والمجرد يرى شيئاً واحداً . والذي هو موضوع حكم العقل هو ما يرى شيئاً واحداً الذي هو من المعقولات الاولية كما انه هو الذى تعينه

مدركا عقلائياً في مقام التصور والمدرك العقلائي انما يصير بشرط لا اذا لوحظ مجرداً عن كل خصوصية ولحاظه كذلك ليس إلا لحاظه انه مفهوم محض وليس لحاظه كذلك مرآة الى ما فى الخارج وبهذا الاعتبار لا يكون مصداقاً للطبيعة النوعية فلا يحمل عليه المعقولات الثانوية مثل النوعية والجنسية ولو كان فرداً ومصداقاً لحمل عليه ذلك ولا يتوهم ان هذا من المثل الافلاطونية لأنه على تقدير تفسيرها بالافراد العقلية فهي في الحقيقة افراد ومصاديق وما نحن فيه من المفهوم المحض الذي هو ليس فرداً ومصداقا اذا عرفت ما ذكرناه من التوضيح فحينئذ يترتب عليه النزاع بين المشهور وسلطان العلماء ومرجع ذلك الى ان الاطلاق على المشهور يستفاد من الوضع بخلافه على قول سلطان العلماء فانه عليه يستفاد من مقدمات الحكمة وقد عرفت ان الحق هو ذلك لما ذكرناه من الدليلين وحاصل الاول الوجدان الذي هو لا يختلف فيه انحاء الاستعمالات فى انطباقه على الافراد العقلية والخارجية والثاني ان مرتبة لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا هي من مراتب الحكم فكيف تؤخذ في الموضوع فلا تغفل .

مقدمات الحكمة فتكون مقدمات الحكمة على مذهبه معينة المراد وبالجملة أن الماهية مع الحد إن عدت هناك اثنينية لم تكن من المعقولات الأولية التي هي قابلة للقليل والكثير فلم تنطبق على الخارجيات وان لم يكن هناك إثنينية بل ترى مع القيد شيئاً واحداً فتكون من المعقولات الأولية وتنطبق على ما في الخارج وبتقريب آخر أن الشياع المأخوذ في التعريف تارة يراد منه معنى قابلا للانطباق بتمام معناه على القليل والكثير وبهذا المعنى قد اخذ في متعلق الأمر ولازمه انطباق تمامه على أول الوجود وذلك يقتضي السقوط واخرى يراد منـــه الساري في ضمن الموجودات المتعددة ولازمه عدم انطباقه بتمام معناه على القليل بل لا ينطبق إلا على الكثير ولازمه تعدد الامتثال وعدم سقوط التكليف وبهذا المعنى قد أخذ في النواهي بل وغالب الأحكام الوضعية كمثل (أحل الله البيع) و بين هذين النحوين تباين بنحو لا يتصور جامع بينهما اذ كيف يتصور جامع بين الواجد أي المأخوذ فيه خصوصية السريان الذي هو المعنى الثاني منها المعبر عنه بالطبيعة السارية و بين الفاقد غير المأخوذ فيه خصوصية بل اعتبر معرى عن جميع الخصوصيات القابلة للانطباق على القليل والكثير الذي هو المعنى الأول إلا بدعوى كون الجامع هو المعنى المحفوظ في ضمن الواجد والفاقد وحينئذ كما يمكن تصور الجامع بين هذين المعنيين من الشياع كذلك يمكن لنا دعوى تحقق جامع يجمع جميع تلك الصور المتصورة وهو المعنى المحفوظ بين الشياع الجامع لمعنييه و بين غيره الذي هو المحفوظ في ضمن المقيد غير القابل للصدق إلا على القليل وهذا الجامع كالمادة المحفوظة في ضمن هيئات المشتقات الحاكية عن مفهوم واحد ومنه يعلم أنه ليس نسبة الجامع المحفوظ بين المعاني المتصورة الثلاث المعبر عنه باللابشرط المقسمي بالنسبة الى ما هو

المعبر عنه باللابشرط القسمي نسبة الكل الى الفرد بل نسبته اليه كنسبة منشأ الانتزاع الى ما في الخارج فكما لم يكن منشأ الانتزاع الجامع فى ضمن الافراد الخارجية له وجود في الخارج فى قبال مصداقه في الخارج كذلك اللابشرط المقسمي بالنسبة الى القسمي ليس له وجود فى عالم الذهن فى قبال وجوده وانما هو جهة محفوظة فى ضمن المعاني المتصورة المتعددة ولذا أمكننا أن نعبر عن تلك الجهة المحفوظة بان وجوده عين الوجودات الذهنية المتصورة وليست لتلك الجهة وجود مستقل في الذهن في قبال تلك الصور الذهنية المتعددة كما لا يخفى .

وبيان أوضح ان بناء الأصحاب على ان اطلاق المطلق على أحد المعنيين ليس على نحو المجازية ولازمه ان يكون المراد به الجهة المحفوظة بين نحوي الشياع بنحو لا يكون له وجود مستقل فى الذهن عارياً عن الجهتين نعم بناؤهم على مجازية المطلق لو اريد منه التقييد بغير الشياع فاذا صح ذلك فلنا دعوى ان يراد من المطلق معنى أوسع من ذلك بنحو يشمل النحو الثالث بان يراد منه معنى محفوظ بين الجهتين وما هو فى ضمن القيد غير جهة الشياع فحينئذ يرد على المشهور بانه لا وجه لاختصاص مفهوم المطلق بالشياع وذلك لانسياقه الى الذهن من حاق اللفظ المعبر عنه بالطبيعة المهملة المناسب لكل لون وبتعبير آخر هو اللابشرط المقسمي الجامع لما هو مقيد بقيد غير الشياع والفاقد لجميع الخصوصيات الزائدة عن الطبيعي القابل للانطباق على القليل والكثير المعبر عنه بالشياع واللابشرط القسمي المحتاج اثباته الى مقدمات الحكمة ولذا يكون استعمال اللفظ فى جميع المقامات بنحو الحقيقة بنحو تكون الخصوصية مستفادة من دال آخر وقد عرفت ان تلك الجهة المحفوظة في ضمن اللابشرط القسمي وبشرط شيء المعبر عنها باللابشرط المقسمي

ليست لها وجود في الذهن مستقل في قبال افراده بل هي موجودة في الذهن بعين وجود افراده .

ومما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل من الفرق بين اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي بدعوى ان المقسمي الماهية المجردة حتى عن قيد التجرد والقسمي هو الماهية المقيدة بقيد التجرد الذهني لوضوح ان مع هذا القيد كيف يعقل انطباقه على ما في الخارج على ان بناء الأصحاب ان اللابشرط القسمي قابل للانطباق على القليل والكثير وصلاحيته لذلك يحصل من مقدمات الحكمة كما هو قضية أخذ المطلق في حيز الأمر كما انه ظهر بطلان الفرق بينهما بدعوى ان المقسمي عبارة عن ان الملحوظ نفس ذاته بماله من الذاتيات والقسمي هو الملحوظ معه أمر خارج عن ذاته من غير فرق بين كون الخارج عن الذات أمراً عدمياً أم وجودياً أو الاعم منهما لبداهة ان الماهية مع لحاظ تجردها عن عوارضها الخارجية تكون قابلة للانطباق على القليل والكثير وهو الذي تثبته مقدمات الحكمة بالنسبة الى ما أخذ في حيز الأوامر المعبر عنه باللابشرط القسمي فعليه ليس لنا لا بشرط المقسمي الا ان يدعى كما ينسب الى البعض بانه عين وجود افراده في الذهن وليس له وجود مستقل في قبال الافراد فحينئذ يرجع الى ما قلنا من ان تلك الجهة المحفوظة في ضمن الافراد الذهنية ليس لها وجود في الذهن في قبال الافراد في الذهن بل وجودها معنى وجود الافراد وهذا الجامع المحفوظ بين اللابشرط القسمي وبشرط شيء هو المتبادر من لفظ المطلق بنحو تستفاد تلك الخصوصيات من دال آخر وليست تلك الخصوصيات مستفادة من حاق اللفظ ولذا قلنا ان الحق هو قول سلطان العلماء (قدس سره) كما لا يخفى .

ما يدل على المطلق

الفصل الثاني في بيان ما يدل على المطلق وقد ذكروا له اموراً : منها اسم الجنس كرجل وفرس وانسان ، وعرف بانه صرف المفهوم من غـير ملاحظة شيء معه ومقتضى ذلك ان يكون اسم الجنس موضوعاً لذات الماهية المحفوظة في الذهن في ضمن صور متباينة حسب تباين اعتبارات الماهية من دون أخذ خصوصية الفقدان والوجدان وان كانت تلك الماهية لا تنفك في الذهن عن تلك الاعتبارات فيكون المعنى فى الذهن متحققاً بنفسه ولا يكون له حد خاص وصورة مخصوصة فيه فحاله في الذهن كالكلي الطبيعي في حال اجتماعه مع الخصوصيات الشخصية وحينئذ فطبع اللفظ ليس فيه اقتضاء لمعنى صالح للانطباق على القليل والكثير أو لمعنى مضيق غير صالح لذلك بل ذلك المعنى ذات المبهم يجتمع مع كل من اعتبارات الماهية ككونها فاقدة لجميع الخصوصيات أو مقيدة بخصوصية من تلك الخصوصيات قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه (الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء اصلا (١) ... الخ) وتكون تلك

(١) توضيحه ان للماهية اعتبارات متعددة فتارة تلحظ بذاتها من دون اعتبار زيادة عليها واخرى مع اعتبار زيادة من سنخها وثالثة اعتبار زيادة من غير سنخها وعلى الاخير اما أن يكون وجودياً ام عدمياً فان كان وجودياً فتسمى الماهية بشرط شيء وان كان عدمياً فتسمى بشرط لا شيء وهما نوعان من المقيد ، وعلى الثاني فما كان من سنخ الماهية فتارة بنحو الاستيعاب فتسمى بالماهية السارية

الخصوصيات مستفادة من دال آخر كمثل مقدمات الحكمة أو لفظ يدل على تقييد الماهية باحد القيود والى ذلك يرجع كلام سلطان العلماء (قدس سره) من ان لفظ المطلق موضوع الى الماهيه المعراة عن حيثية السعة والضيق فان المراد من عرائها في مقام الوضع لا في مقام الذهن وقد عرفت أن ذلك مما يقتضيه الوجدان من تبادر المعنى المناسب مع جميع تلك الخصوصيات وذلك هو المعنى المحفوظ فى ضمن جميع الاعتبارات والحدود بلا استقلال بنفسه فى مقام الذهن المعبر عنه بالماهيه المبهمة باعتبار كون تلك الماهية متحققة في الذهن بلا حد في نفسها مستقلا بل هي متحققة في ضمن الحدود الزائدة عن حيز الوضع وتكون كالمادة السارية في ضمن المشتقات فانها متشكلة باحد صور الاشتقاقية فلذا قلنا في مبحث المشتق بوضع لفظ المادة الى المعنى المبهم السارى فى ضمن الصور المتباينة وهو الجامع لجميع تلك الخصوصيات المتباينة من دون وجود لها مستقلا بنفسها بل وجودها فى ضمن تلك الهيئات الخاصة كما لا يخفى .

ومنها علم الجنس كاسامة فانه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء فيه

— والمطلق الشمولي وان كان بنحو البدلية فتسمى بالماهية على البدل والمطلق البدلي وعلى الأول فتارة تلحظ بذاتها تفصيلا فهي المسماة باللابشرط القسمي والماهية قد اخذت بنحو صرف الوجود وهذا القسم مع ما قبله من الماهية المطلقة واخرى تلحظ الماهية من حيث الاطلاق والتقييد فهي الماهية المهملة المعبر عنها باللا بشرط المقسمي وهو الجامع بين جميع اقسام الماهية وقد ذهب سلطان العلماء وجملة ممن تأخر عنه بوضع لفظ المطلق له خلافا للمشهور على تفصيل ذكرناه فى حاشيتنا على الكفاية

فلذا صح انطباقه على القليل والكثير فهو كاسم الجنس وان كان فرق بينهما من حيث التعريف باعتبار انه قد أخذ فى مفهوم علم الجنس الاشارة الذهنية وذلك يوجب ترتب أحكام المعرفة عليه فان حقيقة الاشارة نحو توجه النفس الى الصور وهو غير مرتبط بعالم اللحاظ لكي يشكل بانه لا ينطبق على ما في الخارج ولذا ترى عند لحاظ صور متعددة توجه النفس الى بعضها دون البعض الآخر وتشير الى ان بعضها أحسن من البعض فحينئذ يكون التقييد بمثل ذلك لا يضر بانطباقه على ما في الخارج فدعوى ان التقييد بمثل ذلك يوجب عدم انطباقي المقيد به على ما في الخارج فى غير محلها لما عرفت أن ذلك لو كان من سنخ اللحاظ لأوجب ذلك عدم الانطباق إلا أنك قد عرفت ان توجيه النفس والاشارة ليست من سنخ اللحاظ على انه لو كان من سنخ اللحاظ قلنا بان علم الجنس موضوع للطبيعة بلحاظ التعيين لكي يترتب عليه احكام المعرفة حقيقة لا لفظاً (١) فيشكل عليه

---

(١) الذي يظهر من بعض كلمات اعلام أهل العربية هو أن تعريف اسم الجنس لفظى كالتأنيث اللفظي كمثل غرفة وبشرى وصحراء قال الشيخ نجم الأئمة (قدس سره) فالحق ان العلمية فى مثل اسامة لفظي وقال في مبحث العلم اذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل وأما بالعلمية كما في اسامة وبذلك قال الاستاذ المحقق الخراساني في كفايته ما لفظه : (لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلا كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي) والظاهر أن المراد من التعيين الذهني فى كلمات القوم كون المعنى له مطابق فى الذهن وذلك يوجب نحواً من التعيين كالتعيين الحاصل للمعهود الذكرى والخارجي غاية الأمر ان منشأ حضور المطابق الذهني يختلف فتارة يكون منشأوه تقدم الذكر =

بعدم الانطباق على ما فى الخارج ولكن لا يخفى إن هذا الاشكال انما يتم لو كان التعيين جزء أو قيداً للموضوع له إذ لا يعقل انطباق ما هو مقيد بخصوصية لا توجد إلا في الذهن على ما في الخارج واما اذا لم يؤخذ القيد على هذا النحو بل أخذ على نحو المرآتية بان يكون مرآة واشارة الى المعنى الموضوع له الذي هو الطبيعة وليست بما هي هي بل بما هي حصة مساوقة للخصوصية الذهنية بنحو خروج القيد والتقييد بان يكون لفظ علم الجنس موضوعاً لنفس ذات المعنى التي تعلق بها الاشارة ويكون المعنى قد أخذ بالنسبة اليها على نحو التوأمية وبذلك يفرق عن اسم الجنس فانه موضوع لنفس المعنى غير المقيد لما يشار اليه أو بما لا يشار اليه وبما ذكرنا من الفرق عد علم الجنس من المعرفه حقيقة ولا يخفى أن الفرق بين الجنس واسم الجنس هو الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية على ما ذكرنا في المعنى الحرفي من أنه عبارة عن معنى توأم مع اللحاظ الآلي والمعني الأسمي هو التوأم مع اللحاظ الاستقلالى وعلى ذلك يحملنا عبارة الفصول فلذا لم ترد عليـــــه الاشكالات الثلاثه التي

اما صريحاً أو ضمناً ، واخرى حضوره الخارجي وثالثة غير ذلك كاسامة مثلا فانها موضوعة لنفس الأسد المتعين حضوره في ذهن السامع قبل الـكلام كالمعرف بلام الجنس فانه كعلمه غاية الأمر ان فى المعرف بلام الجنس يستفاد التعيين من لامه وفى علم الجنس يستفاد من لفظه وهكذا لام العهد الذهني فانه كلام الجنس غاية الأمر الفرق بينهما ان مدلول الأول الفرد المنتشر ومدلول الثاني نفس الجنس .

وبالجملة الموضوع في علم الجنس هو المعنى الذي له مطابق فى الذهن وبذلك يعد علم الجنس من المعرفة حقيقة كما هو شأن المعارف من كونها حاكيات عن المفاهيم بما انها لها مطابق فى الذهن فلا تغفل .

ذكرها الأستاذ (قدس سره) .

ومنها الجمع المحلى بالالف واللام فقد قيل بدلالته على العموم لأجل دلالة اللام على التعيين ولا تعيين إلا المرتبة الأخيرة والظاهر استفادة ذلك من الاطلاق لا من الوضع فدعوى دلالته عليه بالوضع فى غير محلها لعدم وضع المدخول لذلك كما ان دعوى ان دلالته على العموم ناش من التعيين حيث لا تعيين إلا المرتبة الاخيرة محل اشكال فلذا الحق استفادة المرتبة الاخيرة التي هي الاستغراق من الاطلاق الناشيء من مقدمات الحكمة وفاقا للاستاذ (قدس سره) في العام والخاص ما لفظه (بل انما يفيده فيما اذا اقتضته مقدمات الحكمة) فلا تغفل .

ومنها النكرة كرجل مثلا فانه قيل انها من المطلق بتقريب أن معناه هو مفهوم الواحد الصالح للانطباق على القليل والكثير ولكن لا يخفى ما فيه للفرق بين النكرة ومفهوم الواحد فان النكرة يعتبر فيها التشخص الخارجي وأما التردد حصل من عدم معرفة الحد الخارجي بخلاف الواحد فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية الخارجية فينطبق على القليل والكثير ولذا عد الواحد واسم الجنس من قبيل الكلي والنكرة من قبيل الجزئي الحقيقي ، فلو قيل اكرم واحداً فانه يحصل الامتثال لو اكرم جماعة بخلاف ما لو قال اكرم رجلا فانه لا يمتثل بالجميع بل باحدهم وقد عرفت سر ذلك فان النكرة لما كانت الخصوصية الخارجية داخلة من مفهومها صارت مأخوذة فى حيز الطلب بخلاف الواحد فانه لما لم تكن الخصوصيه داخلة في مفهومه فلذا لم تكن مأخوذة في حيز الطلب فما ذكره الاستاذ (قدس سره) فى الكفاية ما لفظه (من كونها قابلا للانطباق) مبني على كون معنى النكرة كليا طبيعيا قد قيد بمفهوم الوحدة فيكون كمثل الرجل العالم العادل الصالح للانطباق

على الكثير انطباقاً عرضياً ولكنه محل منع اذ الوحدة المأخوذة في معنى النكرة هي الحاكية عن التشخص الخارجي وحينئذ غير صالح للانطباق على الواحد على البدل وبذلك يمتاز عن اسم الجنس ولفظ الواحد وبتقريب آخر ان مفهوم النكرة هي الطبيعة المقيدة بكونها في ضمن أحد الشخصيات بنحو يكون القيد هو التشخص غير المعين فينطبق على الخارج على البدل وذلك يلازم الفرد وحينئذ يكون قابلا للصدق على كثيرين بواسطة عدم تعينه واقعاً وبذلك يمتاز عن اسم الجنس فان قبوله للانطباق على كثيرين انطباقا عرضياً فالنكرة هي وسط بين اسم الجنس والفرد فهي تشارك اسم الجنس في قبولها الصدق على كثيرين وتمتاز عنه بان الصدق فيها على البدل وفيه صدقاً عرضياً كما انه تمتاز على الفرد بقبولها للصدق على كثيرين دونه لعدم صدقه على ذلك ولذا عبر عنه بالفرد المنتشر لأخذ التشخص في مفهومه وبذلك يكون فرداً ولأجل عدم تعيين القيد كان القيد منتشراً بالنسبة الى الخصوصيات المتعينة بنحو يصلح للانطباق على كل منها انطباقاً بدلياً .

ودعوى ان النكرة كأسم الجنس في قبولها للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً فهي انما تتم هذه الدعوى بناء على أخذ مفهوم الوحدة في مفهوم النكرة ولكنك قد عرفت فساده إذ ذلك ينافي كون النكرة فيها معنى الفردية ولازم ذلك أخذ مصداق التشخص في مفهومها فحينئذ يكون انطباقها على كثيرين انطباقاً تبادلياً وهي كالفرد المنتشر من حيث أخذ مصداق التعيين الذاتي في قبال الفرد المعين فان أخذ التشخص فيه بنحو يكون عرضياً ملحوظاً في قبال الغير الطارد لغيره وبذلك صح اطلاق المطلق عليه بهذا اللحاظ بخلاف الفرد المعين فانه لا يطلق عليه المطلق لعدم شيوع له من حيث الفردية .

نعم لا مانع من صحة اطلاق المطلق من حيث الحالات . ثم لا يخفى ان النكرة تطلق على اسم الجنس باعتبار كونها حاكية عن نفس الطبيعة العارية عن اداة التعريف بلام أو غيره كما هو المعروف عند علماء العربية أن اسم الجنس نكرة في قبال علم الجنس أو المعرف بلامه فحينئذ يكون هذا الاطلاق على اسم الجنس القابل للصدق على كثيرين صدقاً عرضياً وبهذا الاطلاق تمتاز النكرة عن الفرد المنتشر لكونها أوسع منه إذ لا يطلق الفرد المنتشر على الاطلاق الثاني بل ربما يقال بان تعريفها بالمعنى الثاني يغاير تعريفها بالمعنى الأول حيث انها على الثاني تكون من الماهيات البسيطة ويكون تعريفها كعلم الجنس أو المعرف بلامه قابلا للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً بخلاف تعريفها على المعنى الاول فانه غير صالح للصدق على كثيرين وهو المعبر عنه بالفرد المعين .

كما أن النكرة تطلق على الفرد المعين كما لو قال جاءني رجل حيث أن الأخبار تحكي عن واقع معلوم .

فتحصل مما ذكرنا أن النكرة لها اطلاقات ثلاث تطلق على الفرد المنتشر وعلى مفهوم اسم الجنس ، وعلى الفرد المعين ، وعلى الأولين يطلق عليها اسم المطلق لقبولها الانطباق على كثيرين في قبال المعنى الاخير غير القابل للانطباق عليها ، غاية الأمر أن الاطلاق بالمعنى الأول قبولها للانطباق على كثيرين انطباقاً بدلياً ، وعلى الثاني انطباقاً عرضياً . ومما ذكرنا ظهر الفرق بين جئني برجل وجاءني رجل فان الأخبار تحكي عن واقع معلوم والانشاء لا يحكيه بل يتعلق برجل لا تعين له في عالم الخارج .فالفرق بينهما ناشيء من الخصوصية الكلامية وهي لا توجب تغايراً في الحقيقة والذات كما لا يخفى .

مقدمات الحكمة

الفصل الثالث في بيان جريان مقدمات الحكمة فنقول ان دلالة المطلق كرجل مثلا على الماهية المبهمة المعبر عنها باللابشرط المقسمي بالوضع وان الشياع والسريان خارج عما وضع له ويستفاد من دال آخر وهو الحكمة وهي تتوقف على مقدمات وهي كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده بهذا الكلام ولم تقم قرينة ولم يكن هناك قدر متيقن فمع هذه المقدمات (١) يحكم العقل بالاطلاق جزماً . إن

(١) ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) في بيان مقدمات الحكمة انها على ثلاثة أقسام :

الأول أن يكون المحل قابلا لورود الاطلاق والتقييد فلا يجري ما اذا لم يكن كذلك كالتعبدية والتوصلية فانهما غير قابلين لطرو الاطلاق والتقييد .

الثاني ان يكون المولى فى مقام البيان لا في مقام التشريع أو فى مقام بيان حكم آخر فاذا لم يكن في مقام البيان بل كان في مقام التشريع كمثل اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحو ذلك مما يكون لبيان أصل التشريع فلا يجوز التمسك بالاطلاق وكذلك اذا كان فى بيان التعرض لحكم آخر كقوله (كلوا مما امسكن) فانه في بيان حلية الأكل وليس فى بيان طهارة محل العضو الذي عضه الكلب المعلم حتى يتمسك بالاطلاق فيحكم بجواز أكل موضع العض من دون تطهير ، واما فيما اذا لم يكن فى مقام التشريع ولا لبيان حكم آخر فبأي شيء يتمسك بالاطلاق فنقول يمكن ذلك بالأصل العقلائي الجاري فى كل متكلم ، فان الأصل فى كل من تكلم بكلام ان يكون كلامه كاشفاً المراد وانه ليس فيمقام الاجمال والاهمال . =

كانت المقدمات جزمية وإلا فظنية فبجريان هذه المقدمات نستكشف مراد المولى وربما يستشكل ويقال أن عندنا مرحلتين ومقامين مقام الواقع ومقام الحجية

الثالث عدم وجود قيد وانه من عدم وجود القيد يستكشف انه اراد الاطلاق وإلا لأخل بغرضه ولا يفرق بين استفادة القيدية من المتصل والمنفصل وان كان فيه فرق من جهة اخرى حيث ان المتصل يرفع الظهور المساوق لما قال والمنفصل يرفع الدلالة التصديقية المساوقة لما أراد إلا انه بالنسبة الى ما نحن فيه لا يفرق الحال فيه اذا تمت هذه المقدمات يستكشف من العدم في مقام الاثبات العدم فى مقام الثبوت فاذا حصل ذلك تم الأطلاق ويؤخذ به وبذلك يكون حجة ولا يحتاج الى اضافة ما هو المنقول عن شريف العلماء حتى صار متداولا في ألسنة تلامذته كصاحب الضوابط وغيره بانه لو كان للبعض لكان ترجيحاً بدون مرجح ولو كان للبعض المعين لبينه فان هذه المقدمة وان كانت صحيحة في نفسها إلا انه لا يحتاج اليها فى هذا المقام وانما يحتاج اليها فيما لو علم اجمالا بخروج بعض الافراد ولكن شك في انه اي شيء هو المراد فيحتاج الى ذلك من غير فرق بين الأدلة اللفظية والاصول العملية كما انه ايضاً لا يحتاج الى احراز كون المتكلم حكيما كما يستفاد من بعض العبارات لجريان الأصل الذى ذكرناه فى كل كلام صدر عن متكلم من غير فرق بين كونه حكيما وغيره ولعل منشأ هذا التوهم هو التعبير عن تلك المقدمات بمقدمات الحكمة فتوهم اعتبار كون المتكلم حكيما ولعل المراد بالحكمة هو حكمة المتكلم أي ان طبع المتكلم اذا تكلم لابد وان يبين تمام مراده ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) جعل من المقدمات انتفاء القدر المتيقن ولكن لا يخفى انه لا يتم إلا بناء على مختاره من أن الاطلاقات والعمومات من باب ضرب القاعدة والارادة فيها ارادة استعمالية ولكن لا يخفى ان استفادة الارادة الاستعمالية وضرب القاعدة من دليل آخر دال على صرف التعبد في الظهور =

والمقدمات سواء أكانت جزمية أم ظنية انما تثبت مقام الحجية وليس لها دخل بمقام الواقع فان الكلام الذي يتلقاه المخاطب بجريان المقدمات يصير حجة لو لم

والعمومات والاطلاقات ليست إلا لبيان الحكم الواقعي والغرض الاصلي مضافا الى انه لا يلتزم به فى جميع الموارد . نعم فى مسألة التجاوز خصص الدليل بالمورد .

فتحصل مما ذكرنا ان التمسك بالاطلاقات تحتاج الى المقدمات الثلاثة فعند جريانها يستكشف من العدم فى مقام الاثبات العدم في مقام الثبوت بالدليل الآتي .
اقول الظاهر ان كلام المحقق الخراساني فى الكفاية غير مبني على ضرب القاعدة والارادة الاستعمالية إذ ليس المراد من القدر المتيقن هو التخصيص بالمورد بل الظاهر أن مراده هو قسم من الانصراف الذي لا يبلغ حد التقييد بل يكون من قبيل المحفوف بالقرينة ثم ان مقدمات الحكمة انما تجري للعلم بمراد المتكلم واستكشاف مراده ثبوتاً لا أنها تجري لرفع تحير المخاطب فان ذلك اجنبي عن استفادة تلك المقدمات إذ الاستفادة منها ربما تتوقف على جريانها في مصب الاطلاق مرتين الأول من حيث الأنواع بمعنى ان الحكم الوارد على العالم فى قولنا اكرم العالم بالنسبة الى جميع انواعه الثاني من حيث كل نوع باعتبار افراده بمعنى انه ليس لبعض الافراد جهة مانع أو مزاحم وجريان مقدمات الحكمة من الجهة الأولى لا تغني عن الجهة الثانية بل تحتاج مع ذلك الى جريان مقدمات الحكمة ايضاً ولا فرق بين العمومات والاطلاقات في احتياجها الى مقدمات الحكمة في الجهة الأولى . نعم فرق بينهما بالنسبة الى الجهة الثانية فان استفادة العموم من لفظ العام بالنسبة الى تلك الجهة بالوضع بخلاف الاطلاق فان استفادة الاطلاق من لفظ المطلق يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة ثم أن الاستاذ الشريف (قدس سره) ذكر للانصراف خمسة عشر قسما العمدة منها ثلاثة اقسام أحدها الانصراف

يكن هناك جهة اخرى فيمكن تخلفه عن الواقع ولذا لو ظفر بالمقيد انكشف له الواقع والى ذلك اشار الاستاذ (قدس سره) في كفايته ما لفظه : (ثم لا يخفى ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينثلم به اطلاقه وصحة التمسك به اصلا) ولكن لا يخفى أن معنى حجية المطلق كشفه عن مراده فاذا كانت المقدمات جزمية كان المطلق كاشفاً تاماً عن الواقع عن مراد المولى ولم يحصل التفكيك بين الحجية ومراد المولى فمع ورود المقيد اما أن يطرح أو يؤل ولا يكون

= الناشيء من كثرة الوجود ويسمى انصرافاً بدوياً ثانيها ما يكون ناشئاً من قبيل التشكيك في الماهية وحينئذ تارة يكون بالغاً حد القيدية واخرى لا يكون بالغاً حدها بل يكون نظير الكلام المحفوف بما يحتمل القرينية وعلى الاخيرين لا يجوز التمسك بالاطلاق لانتفاء المقدمة الثالثة التي هي عبارة عن القيد أو مايحتمل القيدية ثم انه مما يتفرع على النزاع بين سلطان العلماء والمشهور في اطلاق المطلق على المقيد فعلى الاولى حقيقة وعلى الثاني مجازاً وقد اخترنا القول الاول فتعين كون الاطلاق اطلاقاً حقيقياً واستفادة القيد من دال آخر ويكون حاله حال استعمال العام في المخصص فقد اخترنا كونه حقيقة فيه ففي المطلق بطريق أولى من غير فرق بينهما في كون التقييد بالمتصل أو بالمنفصل واما على مسلك المشهور فلابد من القول بالمجازيه لان الذي كان موضوعاً للاطلاق كالرقبة الموضوعة للرقبة أي رقبة فلما قيد زال ذلك الاطلاق واستعمل في غير الموضوع له فيكون مجازاً لانه تعدى عن موضوعه الاصلي وعليه ايضاً لا يفرق بين أن يكون التقييد بالمتصل أو بالمنفصل كما لا يخفى

من باب تعارض الحجتين بل من باب تعارض الحجية واللاحجية .

ان قلت ان الأصحاب كلهم اجمعوا على انه قبل الظفر بالمقيد يعملون بالمطلق ومع الظفر يطرحون المطلق ويعملون بالمقيد . قلت العمل بالمطلق قبل الظفر بالمقيد من جهة الأصل العقلائي فبجريانه يحرز الاطلاق ومع الظفر به يترك ذلك الأصل وهو ظهور كونه في مقام البيان ويعمل بمقتضى الظفر لأنه يكشف أن اتيان المطلق معه لم يكن في مقام البيان فيرتفع الأصل هذا وربما يستشكل على القوم بان مقتضى جريان مقدمات الحكمة اثبات الاطلاق بنفسها من دون احتياجها الى مقدمة زائدة مع انها بالنسبة الى النواهي لا تثبت الطبيعة السارية التي لا تتحقق بصرف الوجود بل تحتاج الى تعدد الوجود الذي هو مقتضى ذلك في النواهي نعم بالنسبة الى الأوامر يكون جريانها تثبت الاطلاق حيث انه مقتضاه أن يكون الموضوع فيها صرف الوجود وهو يتحقق باول وجود وبعبارة اخرى أن مقدمات الحكمة تقلب موضوع الحكم من نفس الطبيعة المهملة أي المراة من جميع الحيثيات المعبر عنها باللا بشرط المقسمي الى اللابشرط القسمي الذي هو الشياع بمعنى الصرف ولازمه سقوط الحكم قهراً باول وجوده أما بالاطاعة كما في الأوامر أو بالعصيان كما في النواهي لاستحالة انطباق صرف الوجود على ثاني الوجودين مع أن استفادة الطبيعة السارية خصوصاً في النواهي تحتاج الى مقدمة زائدة مع أن ظاهر المشهور عدم احتياج استفادة الاطلاق في النواهي الى ازيد من ذلك وبالجملة يلزم الفرق بين الأوامر والنواهي باحتياج استفادة الاطلاق في النواهي الى مقدمة زائدة عليها دون الأوامر مع أن القوم لا يظهر منهم الفرق بينهما ولكن لا يخفى أن هذا الاشكال يتم لو كان طبع مقدمات الحكمة قلب موضوع الحكم من اللابشرط

القسمي الى خصوص اللابشرط القسمي واما لو قلنا بان طبعها لا يقتضي أزيد من أن مدلول لفظ المطلق هوالجامع بين اللابشرط و بشرط شيء الذي هوتمام الموضوع للحكم بلا دخل لخصوصية زائدة فيه وحينئذ أن هذا المعنى في طرف الأوامر ينطبق على أول الوجود كما عرفت أن الأمر عبارة عن طلب الوجود وذلك يحصل قهراً باول وجود الطبيعة وفي طرف النهي حيث أن المطلوب فيه عدم هذا الوجود فيكون تمام الموضوع فيه عدم الوجود الصادق على الوجودات المتعاقبة وذلك لا يحصل إلا بترك تمام افراده العرضيه والطولية وبالجملة طبع المقدمات جعل الموضوع بتمامة نفس مدلول اللفظ غاية الأمر المدلول فى طرف الايجاد يتحقق بتمامه لأول الوجود وفي طرف الترك لا يتحقق إلا بترك تمام الافراد .

وبالجملة ان منشأ هذا التوهم كون المطلوب هو اللابشرط القسمي وان طبع المقدمات الناشئة عن كون المولى بصدد البيان مع عدم ذكر القيد كون الوجود فى الذهن هو الطبيعة المجردة وانها تمام المطلوب الموجب ذلك ضيقاً في انطباقها على ثاني الوجود ولكن عند التأمل انك تجد ان تلك المقدمات لا توجب كون الموجود الذهني هو تمام المطلوب بل ان طبعها يقتضي أن مدلول اللفظ عام الموضوع الخطاب وذلك يختلف بحسب الخطابات من كونها ايجادية كما فى الأوامر واعداميه كما في النواهي لاختلاف اقتضاء نفس الخطاب عقلا من دون اختلاف فى ناحية موضوع الحكم فان موضوع الحكم الأوامر والنواهى نفس الطبيعة المجردة إلا ان في الأوامر حيث انه يقتضي خطابها ايجاد موضوع الحكم وذلك عقلا ينطبق على أول الوجود ولا معنى لانطباقه على ثانيه وفي النواهي حيث انه المطلوب فيها اعدام تلك الطبيعة المجردة ولا يحصل ذلك إلا بخلو صفحة الوجود عنها الذي هو عبارة

عن ترك جميع الافراد العرضية والطولية نعم للشبهه مجال لو قلنا بان طبع المقدمات تقتضي قلب الطبيعة المعراة عن جميع الحيثيات المعبر عنها باللابشرط المقسمي الى اللابشرط القسمي ولكنك قد عرفت أن طبعها لا يقتضي ذلك .

ثم لا يخفى أن طبع مقدمات الحكمة يقتضي قلب ما هو الموضوع له من الطبيعة المعراة الى الطبيعة المجردة وبذلك يكون لفظ المطلق ظاهراً فيه ظهوراً اطلاقياً كسائر الظواهر اللفظية غاية الأمر انه ليس هذا الظهور من الظواهر الظنية بل مرجعه الى الحكم العقلي الجزمي بالملازمة بين تلك المقدمات وبين الاطلاق إذ مع جريانها يحصل الجزم قهراً بذلك الاطلاق كما ان القيد يوجب الحكم العقلي بالملازمة بين ذكر القيد بالكلام مع التقييد وإلا لزم عدم فائدته بان يكون وارداً مورد الغالب أو لبيان جهة اخرى . وبذلك يظهر ان كل عنوان يؤخذ في موضوع الحكم لا بد وان يكون بخصوصيته له دخل في المقصود زيادة على ما يستفاد من الكلام اطلاقاً أو تقييداً .

وبالجملة دعوى ان جريان المقدمات لا يوجب الجزم بتحقق الظهور خلاف الانصاف نعم لا مانع من دعوى كون الظهور فى المقام كسائر الظواهر اللفظية بناء على جريان اصالة البيان فحينئذ يكون احراز هذا الظهور من الأصل العقلائي ويكون طريقاً لاحرازه بناء على ان تلك المقدمات بوجودها الواقعي موجبة لظهور اللفظ كما انه لو قلنا بان اصالة البيان موجبة لكسب اللفظ ظهوراً في المعنى المراد يكون ايضاً من الظواهر اللفظية الظنية وحينئذ لا مانع في الصورتين من الاتكال عليه في مقام الاحتجاج نعم يشكل الاتكال على هذا الكلام فيما لو لم يكن ظهور في مقام البيان لعدم انعقاد بناء العقلاء على الأخذ بالاطلاق مع رجوعه الى الظن بالظهور واتباعه محل اشكال إلا بناء على حجية الظن المطلق فلا تغفل

تنبيهات المطلق والمقيد

وينبغي التنبيه على أمور الأول : انه على مذهب سلطان العلماء يختلف انحاء الاطلاق فنحو يكون الاطلاق بحسب الافراد فقط وآخر يكون بحسب الحالات وثالثاً يكون بحسب الأسباب ورابعاً يكون من جميع الجهات ومقتضى الأصل هو الأخير وعلى المشهور لا يختلف حاله وسر ذلك أن سلطان العلماء التزم بالاطلاق بالقرينة والقرينة مختلفة فتارة تثبت الاطلاق من جميع الجهات واخرى تثبته من بعض الجهات ولكن المشهور لما قالوا بالوضع التزموا بالاطلاق من جميع الجهات فلا يعقل التفكيك بين انحاء الجهات بل إذا كان هناك اطلاق لابد وأن يكون من جميع الانحاء .

التنبيه الثاني : ان الأطلاق على مذهب سلطان العلماء (ره) قد عرفت أنه محتاج الى مقدمات منها ان لا يكون ما يدل على تعيين الموارد فان كان ما يدل فلا يكون هناك اطلاق والقيد اذا كان عادياً للافراد بان يكون لازماً بحسب العادة لا يمكن التمسك بالاطلاق كحال عدم القيد فمن ذلك ما لو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهين فانه لا يعقل شموله للمعدومين بمجرد اطلاق اللفظ لاحتمال دخل الحضور في الخطاب وانما لم يذكر هذا الشرط لأحتمال الاستغناء عن ذكره .

التنبيه الثالث : قد عرفت مما ذكرنا أن من المقدمات أن لا يكون قدر متيقن في مقام التخاطب ولكن ربما يقال انه على اطلاقه محل نظر فان كونه في مقام البيان امر له انحاء فتارة يكون في مقام البيان بهذا اللفظ أو بغيره تمام مراده

ولم يكن قاصداً الى أن يتفطن المخاطب الى ذلك واخرى يكون في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ ولم يكن قاصداً الى تفطن المخاطب وثالثة يكون في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ ولكن كان قاصداً الى تفطن المخاطب والتفاته وهذا الشرط المذكور انما يتم في الصورة الثانية واما على الصورة الأولى فمطلق ما يكون قدر المتيقن ولو كان من الخارج فهو يضر بالاطلاق إذ يصح للمولى أن يعتمدعليه وكذلك على الصورة الاخيرة ولكن لا يخفى ان الشروط انما اعتبرت معالتجرد عن القرينة ومع عدمه لا تجري لأن الصورة الأولى لا يكون الكلام وافياً بتمام المراد لأن ظاهرالمتكلم أن يكون بخصوصهذا الكلام واف لمراده وعلىالصووة الأخيرة مما يندر ان يتعلق غرض المولى بالتفهيم ولم يبق من هذه الصور إلا الصورة الثانية وعليه جرت سيرة العقلاء ولذا جرى الاصل العقلائي وقد أخذ به في محاوراتهم .

وبتقريب آخر ان المتكلم اذا كان في مقام البيان فتارة يكون في بيان تمام المراد بنحو يفهم المخاطب بانه تمامه واخرى يكون بصدد تمام المراد واقعاً ولولم يفهم المخاطب انه تمامه فعلى الاول لا بد من الاخذ بالاطلاق ولو كان في البينقدر متيقن لعدم احتمال دخل الخصوصية في المقصود إذ لو كان لها دخل لاخلت بالمقصود فدعوى اتكال العقل علىالاخذ بالمتيقن في غير محلها إذ الاطلاق والتقييد بينهما تباين لرجوع الاطلاق الى عدم دخل الخصوصية في الغرض بخلاف التقييد لرجوعه الى دخل تلك الخصوصية فهما في عالم الذهن متباينان لرجوعهما الى العدم والوجود فكيف يتصور وجود قدر متيقن بينهما فمع فرض كون المتكلم في بيان تمام المراد بنحو يفهم المخاطب بذلك لا يبقى مجال لاتكال المتكلم في بيان غرضه

على الاخذ بالقدر المتيقن واما كون الخاص هو القدر المتيقن لا يوجب دخل تلك الخصوصية في الفرض مع ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام على نحو يفهم المخاطب واما على الاول فلا قصور في الاخذ بالقدر المتيقن لاحتمال كون خصوصية الخاص لها دخل في تمام المراد وان لم يفهم المخاطب انه تمامه .

وبالجملة ان القدر المتيقن يضر بالاطلاق اذا كان المتكلم في مقام تمام مراده الواصل الى المكلف ولو من الخارج وان لم يفهم انه تمامه واما اذا كان في مقام بيان تمام مراده الواصل الى المكلف بالكلام الذي خاطبه به فلا يضر وجود القدر المتيقن بالاطلاق من قبل ذلك الكلام وفاقاً للاستاذ (قدس سره) في الكفاية كما لا يخفى .

التنبيه الرابع : لو تعارض عام ومطلق قالوا بتقديم العام بدعوى ان دلالة العام بالوضع ودلالة المطلق بمقدمات الحكمة ولا تجري تلك المقدمات مع دلالة العام لان دلالته بالوضع دلالة تنجيزية بخلاف دلالة المطلق فانها تعليقية أي فيما لم يكن هناك ما يدل على التعيين وحينئذ يصلح أن يكون العام بياناً ولكن لا يخفي على اطلاقه محل نظر بل انما يتم لو كان المتكلم يصدد أنه في مقام البيان بهذا الكلام أو بغيره فانه حينئذ يكون دلالة العام تنجيزياً والمطلق تعليقياً ، واما لو كان المتكلم في مقام البيان بهذا الكلام بالخصوص فلابد من التعارض فيقدم ما هو اقوى ظهوراً لانه يكون على ذلك الفرض كالعام تنجيزياً كما لا يخفى.

التنبيه الخامس : لا يخفى أن عمدة مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان وهو تارة يكون في مقام بيان تمام المراد بهذا اللفظ المطلق فلا شبهة انه يكون مضاداً مع التقييد إذ التقييد حينئذ مخالف لما هو بصدد البيان فعليه لا حاجة الى

المقدمة الاخرى وهو عدم القرينة على التقييد إذ من لوازم البيان المذكور لزوم الاطلاق الموجب لظهور اللفظ بلا توقف على امر سلبي وهو عدم ذكر القيد وعليه لو وجد القيد فى كلام آخر يلزم طرحه ولا يصح الاخذ به لكون ظهور اللفظ بالاطلاق جزمياً بل لو فرض احرازه باصالة البيان فيكون ظاهراً في عدم اقامة قرينة على التقييد وحينئذ لو ورد التقييد يكون مزاحماً له فلا معنى للقول يكون ورود القيد موجباً لرفع الاطلاق حيث أنه يتوقف على عدمه فمع وجوده يكون رافعاً له واخرى يكون المراد من كونه فى مقام البيان بيان تمام المراد بتمام كلام قد خاطبه به لا بخصوص اللفظ المطلق وحينئذ يكون البيان مقيداً بعدم ذكر القيد ولازمه دخل العدم في الاطلاق فمع حصول القيد يوجب رفع الاطلاق لكون حصوله متوقفاً على عدمه ومما ذكرنا يظهر الاشكال فى اطلاق كلام الاستاذ فى الكفاية كما لا يخفى .

التنبيه السادس : الانصراف مراتب ثلاث فتارة ينصرف الذهن الى بعض الافراد بالنظر الاول ولكن يزول بالتأمل ويسمى باصطلاحهم بالانصراف البدوي واخرى تكون تلك الافراد المنصرف اليها متيقنه ولكن الشك في غيرها فانه يضر بالتمسك بالاطلاق لاحتمال اتكال المولى على ذلك وثالثة يكون المنصرف الى تلك الافراد المتيقنة مع القطع بعدم ارادة غيره من اللفظ فيسمى بالمبين .

وبالجملة ان الاول لا يمنع من التمسك باطلاق اللفظ وعلى الاخيرين يمنع من التمسك بالاطلاق وان أمكن الفرق بينهما فانه على أول الاخيرين لو جاء دليل آخر يشمل الافراد فمع وحدة المطلوب يقدم الثاني لانه يكون من باب تعارض

الحجه مع اللاحجة بخلاف ثانيهما فانه لو جاء دليل آخر يكون من باب تعارض الحجتين فيؤخذ باقواهما ثم لا يخفى ان الانصراف ربما يكون في حالة دون اخرى كما لو كان المطلق منصرفا في حالة التمكن الى غير ما هو منصرف اليه في حال العجز كما في التيمم في ضرب اليدين على التراب فان في حالة الاختيار ينصرف الى باطن الكف وفي حالة الاضطرار ينصرف الى ظاهر الكفين والانصراف في حالة الاختيار غير الانصراف في حال التعذر وعليه لا وجه لما اعترضه بعض الاجلة كما لا يخفى .

ورود المطلق والمقيد

الفصل الرابع : اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما أن يكونا في كلام واحد أو في كلامين وعلى كلا التقديرين اما ان يكونا مثبتين أو منفيين أو مختلفين فان كان الأول وكانا في كلام واحد مثلا قال : اعتق رقبة ثم قال : اعتق رقبة مؤمنة المشهور على حمل المطلق على المقيد (١) ولكن التحقيق انه ان قلنا على ان صيغة

(١) توضيح المقام يتوقف على بيان امور الاول ان نسبة القيد الى المقيد نسبة القرينة الى ذيها فيقدم ظهور القيد على ظهور المقيد وان كان ظهوره اضعف لا أنه يقدم أقوى الظهورين مطلقاً أو يفصل بينما يكون أمرين أو نهيين لماعرفت أن نسبة القيد الى مقيده نسبة الحاكم الى المحكوم ومن الواضح تقديم الحاكم على المحكوم ولو كان ظهوره اضعف فهنا دعويان الأول ان نسبة القيد الى المقيد نسبه القرينة الى ذيها الثانية أن نسبتها الى ذيها نسبة الحكومة .

الامر تدل على الوجوب بالوضع فحينئذ يقدم على الاطلاق لان الاطلاق انما يكون معتبراً حيث لا يكون في قباله بيان على خلافه ومع فرض دلالة الصيغة على الوجوب

اما الأول : فان الظاهر أن جميع الفضلات من الحال والتمييز والمفعول فيه والمطلق من قبيل القرينة لان المستفادة منها بيان اجزاء الكلام لا العكس فحينئذ يمكن دعوى أن هناك ضابطاً بالنسبة الى جميع تلك الفضلات ويعبر عنها بمتمم الكلام واما بالنسبة الى اجزاء الكلام كالمفعول به وغيره مما يعد من اجزاء الكلام فليس له ضابط بنحو يجمع تلك الاجزاء بل يختلف الحال فيه لو حصل التعارض في نفس الاجزاء بخلاف ما هو متمم الكلام فانه صالح لان يكون جامعاً ونسبته الى اجزاء الكلام نسبة القيد الى ذيها .

واما الثاني : وهو أن نسبة القيد الى ذيه كنسبة الحاكم الى المحكوم بيان ذلك ان اطلاق يرمي في قولنا رأيت اسدا يرمي على رمي النبال له ظهور اطلاقي واطلاق الاسد على الحيوان المفترس بالوضع ومن الواضح ان ظهور الوضع اقوى بمراتب من الظهور الاطلاقي مع ان القوم لا يشكون في تقديم ظهور (يرمي) على ظهور (أسد) وسر ذلك هو أن الشك في ارادة الحيوان المفترس من الاسد ام الرجل الشجاع مسبب من المراد من لفظة يرمي هل هو رمي النبال أم غيره ولما كان لفظه (يرمي) ظاهرة في رمي النبال بالاطلاق فيكون حاكما عليه فيؤخذ به لما هو معلوم من أن الأصل الجاري في السبب يكون حاكما على الأصل الجاري في المسبب وهذا شأن كل حاكم أن يقدم ويؤخذ به ويترك المحكوم وإلا لو قدم لزم الدور الواضح بخلاف تقدم الحاكم فانه لا يبقى موضوع للمحكوم ولذا قلنا أن اصالة الظهور في طرف القيد تكون مقدمة على اصالة الحقيقة في طرف المطلق حتى لو قلنا بان الاصول اللفظية مثبتاتها حجة إلا أنه لما كان محكوماً يلزم من تقديمه الدور الجاري في جميع الموارد التي قدم فيها المحكوم . فان قيل هذا يتم =

بالوضع صالح لان يكون بياناً واما اذا استفدنا الوجوب منها بالاطلاق أو فرض كونهما من كلامين فالمتضح فيهما ما هو الاظهر وعليه لا وجه لاطلاق قول المشهور

لو كان القيد متصلا أما اذا كان منفصلا فلا يعامل معاملة القرينة قلنا لا يفرق بين المتصل والمنفصل فى تعيين المراد غاية الامر أنه فى المتصل يرفع الدلالة التصورية المساوقة (لماذا قال) والمنفصل يرفع الدلالة التصديقية المساوقة (لماذا اراد) وهذا لا يوجب فرقاً فانه في كل منهما في مقام بيان المراد .

الامر الثاني : يشترط في حمل المطلق على المقيد أن يحرز وحدة التكليف ولا يجب احراز معرفة الوحدة من الخارج بل الظاهر أن الموجب لحمل المطلق على المقيد هو احراز الوحدة من نفس القضية لا من الخارج لان احرازه من الخارج عبارة اخرى عن الحمل واحراز الوحدة انما يكون فيما لم يكن الاطلاق والتقييد مختلفين بحسب الاشتراط وعدمه كأن يكون احدهما المطلق مقيداً بسبب دون المقيد مثلا إن ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة .

بيان ذلك ان في هذه الصورة في كل واحد من الخطابين اطلاق من جهة وتقييد من جهة أخرى فمن جهة الوجوب اطلاق في أحد الخطابين وتقييد في الخطاب الآخر ومن جهة المتعلق اطلاق في احدهما وتقييد فى الآخر ففى بادىء النظر يمكن دعوى ان كل واحد من الاطلاقين يقيد بالآخر ولكن عند التحقيق أنه لو قيد كل اطلاق بتقييد الآخر يلزم الدور المحال .

بيان ذلك : أن التقييد فى ناحية الهيئة التي هي الوجوب تتوقف على وحدة المتعلق اذ مع تعدد المتعلق يستلزم تعدد الوجوب فلا وحدة للوجوب الذى هو شرط الحمل ووحدة المتعلق يستلزم وحدة الوجوب فيلزم الدور وغاية ما يمكن فى دفعه أن يقال بان مرتبة الوجوب سابقة على مرتبة المتعلق فحينئذ لا يتوقف تقييد الوجوب على احراز وحدة المتعلق حيث انا نعلم بايجاد عتق فى الجملة ..

في حمل المطلق على المقيد كما أنه لو احرز ملاك المطلق وكان ذلك ايضاً محرزاً في المقيد كما في رقبـــة الـكافرة مثلا فلا وجه لحمل المطلق على المقيد بناء على القول

= ولكن لا يخفى ان العلم بوجوب عتق مردد بين الواحد والمتعدد لا يوجب احراز وحدة التكليف وانما يحرز وحدته فيما اذا كان المتعلق واحداً ووحدة المتعلق تتوقف على احراز وحدة الوجوب فيلزم الدور فلذا كانت هذه الصورة خارجة عن محل الـكلام وتبقى الصور الاخرى داخلة فيه وهي ما اذا كانا مطلقين بحسب الاشتراط أو مقيدين بالسبب اذ في هاتين الصورتين يمكن احراز وحدة التكليف من نفس الخطاب حيث أن متعلق كل واحد منهما صرف الوجود ولازمه كون التكليف متحداً بخلاف ما اذا اختلفا بحسب السبب بان يكون السبب متعدداً كقولنا ان ظاهرت فاعتق رقبة وان جاءك زيد فاعتق رقبة مومنة فان تعدد السبب يوجب تعدد المسبب الذي هو التكليف فلا تغفل .

الامر الثالث : قد اشرنا الى ان المطلق والمقيد المتنافيين يعتبر في تنافيهما وحدة التكليف يشترط ان يكونا الزاميين فلو كانا غير الزاميين كأن يكونا استحبابيين أو المقيد استحبابياً فلا يوجب حمـــل المطلق على المقيد اذ لما كانا استحبابيين لعدم التنافي الموجوب لحمل المطلق على المقيد وكذا اذا كان المقيد استحبابياً لا تنافي بينهما ايضاً بخلاف ما اذا كانا الزاميين فانه يحصل التنافي بينهما الموجب لحمل المطلق على المقيد نعم يتصور المنافات في المستحبات فيما اذا احرز أن كل واحد من الدليلين متعرض الى درجة مخصوصة واني لنا باثبات ذلك في ادلة المستحبات بل ليس هذا إلا خيالا لا واقع له .

فانقدح مما ذكرنا انما عليه المشهور بل هو المجمع عليه عند الاصوليين في المستحبات من عدم حمل المطلق على المقيد فيها في غاية التحقيق وقـــد عرفت سر ذلك مما ذكره بعضهم من التشنيع عليهم بانهم لا يحملون المطلق على المقيد في غير =

بجواز اجتماع الحكمين المماثلين بمناط السراية واما بناء على الامتناع أو القول بالجواز لتعدد الجهة فيمكن القول بالحمل على المقيد في مقام العمل أي يؤخذ بالمقيد

= الالزامي مع انه يوجب الحمل الالزامي في غير محله بل هو ممنوع أشد المنع .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المطلق اما أن يكون لصرف الوجود أو يكون انحلالياً اما اذا كان لصرف الوجود فاما أن يكونا ايجابيين واما يكون احدهما ايجابياً ويكون الآخر نهياً اما اذا كانا ايجابيين فقد وقع الكلام في حمل المطلق على المقيد أم لا بان يكون المقيد لبيان واجب في واجب أو يكون بياناً لتكليف مستقل أو يكون بياناً لأفضل الافراد واما اذا كانا مختلفين بالأمر والنهي فقد وقع الكلام في انه هل يحمل المطلق على المقيد أو يحمل النهي على الكراهة واما بقية الاحتمالات فلا تتأتى لكون النهي منافياً لها فيتردد الأمر بين الاحتمالين المذكورين والظاهر هو حمل المطلق على المقيد ولا يحمل المقيد على الكراهة لان النهي في مثل لا تعتق الكافرة ظاهر في الحرمة وهذا الظهور يكون حاكما على المطلق وان كان ظهوره أضعف من ظهور المطلق لما عرفت ان نسبة القرينة الى ذيها على نحو الحكومة والحاكم يقدم على المحكوم وان كان ظهوره اضعف واما اذا كانا ايجابيين فالمطلق يحمل على المقيد لأن حمل المقيد على الاستحباب ينافي ظهور المطلق في الالزام كما ان احتمال واجب في واجب اضعف من سابقه لان ظاهر تعلق التكليف في قولنا اعتق رقبة مؤمنة بالجنس والفصل وأما احتمال تعلقه بالفصل فقط والجنس تعلق به تكليف آخر وهو التكليف بالمطلق فهو خلاف الظاهر كاحتمال تعلق تكليف مستقل به لما عرفت أن متعلق التكليف في المطلق والمقيد انما هو صرف الوجود ولازمه وحدة التكليف إذ مع تعدده ينافي صرف الوجود فاذا اتحد التكليف فلابد من حمل المطلق على المقيد وعليه لا يبقى مجال لاحتمال كون التكليف مستقلا قد تعلق بخصوص المقيد واما ان كان الخطابان =

في مقامه لأن المقيد أقوى مناطاً إذ على الامتناع لا يمكن اجتماع الحكمين في المقيد فلابد من رفع احدهما وحيث ان المقيد أقوى من المطلق فيؤخذ به ويحمل المطلق على

= انحلاليين فلا يخلو اما أن يكونا أمرين وأما أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وعلى الثاني اما أن يكون الاطلاق والتقييد في المتعلق واما يكونا في متعلق المتعلق فان كانا في نفس المتعلق وكان بينهما عموم من وجه فيندرجان في باب اجتماع الأمر والنهي أو كان بينهما عموم مطلق فيندرجان تحت باب النهي في العبادة وان كان الاطلاق والتقييد في متعلق المتعلق فيندرجان تحت باب التعارض وان كانا أمرين فقلما يتفق كونهما انحلاليين كما في مثل قوله في الغنم السائمة زكاة وفي الغنم زكاة فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم حصول شرط الحمل وهو التنافي لكون المطلق متعرضاً لجميع الأفراد والمقيد قد تعرض لبعض الافراد مع أن الوصف لا مفهوم له على ما هو الحق إذ هو حينئذ يكون بمنزلة مفهوم اللقب فلا يحصل التنافي بينهما نعم لو كان التقييد بصدد تضييق دائرة لموضوع المطلق كما ربما يدعي ذلك في مثل الغنم السائمة زكاة فيدخل تحت باب التعارض وهـذا الذى ذكرناه لا يفرق بين ان يكون الخطابان تكليفيين أو وضعيين واما اذا كان نفس الخطاب مشروطاً كما في قولنا ان استطعت فحج ثم قال حج فانه لا يخلو اما ان يكون للشرط مفهوم ولازمه حمل المطلق على المقيد لدلالة المفهوم على الحمل فهو خارج عما نحن فيه وان لم يكن له مفهوم كأن يكون مسوقاً لتحقق الموضوع فحينئذ يدخل في باب المطلق والمقيد كما يقتضيه ظاهر الخطاب من حمل المطلق على المقيد .

فان قلت حمل المطلق على المقيد يحتاج الى وحدة التكليف والتكليف في المقام متعدد ، قلنا وحدة المتعلق تكشف عن وحدة التكليف فلذا لابد من حمل المطلق على المقيد . فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في حمل المطلق على المقيد هو =

صرف الاقتضاء دون الفعلية ثم أن التقييد هل يوجب أن يكون عنواناً للمطلق مثلا تقييد الرقبة بالايمان يجعل عنواناً لمطلق الرقبة أم لا يوجب وانما هو صرف التقييد في متعلق الأمر من غير ان يعنون المطلق بعنوان ويترتب على ذلك ثمرة هي انه بناء على تعنون التقييد للمطلق فيمكن لنا التمسك باصالة عدم العنوان لو شك في حين الوجود انه معنون بالعنوان أو لا مثلا لو شك من حين الابتداء في الرقبة انها

أن لا يكون الاطلاق والاشتراط بحسب الوجوب للزوم الدور المحال على ما عرفت منا سابقاً وان يكونا الزاميين اذ لو كان احدهما إلزامياً والآخر غير إلزامي أو كلاهما غير الزاميين ففي هذه الصورتين لا يحمل المطلق على المقيد لعدم المنافاة بينهما الذي هو شرط الحمل .

بيان ذلك : ان الاستحباب لما كان له مراتب فيمكن ان يكون كل واحد منهما ناظراً الى مرتبة الاستحباب مثلا لو دل دليل على استحباب الدعاء ثم وجد دليل آخر على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال بقوله اذا رأيت الهلال فادع فان هذا ليس مسوقا لبيان المفهوم لما هو معلوم ان الشرطية في ناحية الاستحباب انما هي في بيان تحقق الموضوع فاذا كانت كذلك فتكون ناظرة الى مرتبة الاستحباب فيتحقق عند تحقق موضوعه ومن هنا جرت سيرة الفقهاء على عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات نعم لو كان كل من الدليلين ناظراً الى مرتبة خاصة من مراتب الاستحباب لكان لدعوى الحمل وجه لكن الشأن في اثبات ذلك بل الظاهر ان كل واحد من الدليلين متعرض لمرتبة من مراتب الاستحباب كما هو اوضح من ان يخفى وبهذا تم ما اردنا بيانه في باب المطلق والمقيد مما استفدناه من بحث الاستاذ المحقق الأعظم شيخنا النائيني (قدس سره) وليكن هذا آخر ما سنح لنا من التعليق على هذا الجزء من كتابنا منهاج الاصول والحمد لله رب العالمين

مؤمنة أم لا يمكن لنا القول باستصحاب عدم الايمان على نحو السلب المحصل كما قلنا ذلك في القرشية مثلا بخلاف ما لا يوجب كون التقييد عنوانًا للمطلق هــذا كله فى المتوافقين .

واما المتخالفين فلا يخلو اما ان يكون بلسان يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة الـكافرة أو صل ولا تصل واما ان يكون بلسان يجب عليك عتق الرقبة ويحرم عليك عتق الرقبة الـكافرة فان كان بلسان الأول فلا اشكال فى حمل المطلق على المقيد والعمل على المقيد وان كان بلسان الثاني فني حمل المطلق على المقيد اشكال لان مقتضى اطلاق كون ملاك الوجوب هو المصلحة الموجودة في مورد القيد ومقتضى تحريم المقيد كون ملاكه ايضاً موجوداً هو المفسدة ولا تنافي بين الملاكين لامكان اجتماعهما وان كان التأثير لأحدهما إلا ان يقال ان فى النهي جنبتين جنبة تكليف وجنبة ارشاد فجنبة التكليف ترفع الوجود وجنبة الارشاد ترفع ملاك الوجود هذا تمام الـكلام فى مبحث المطلق والمقيد .

المقصد السادس فى المجمل و المبين

اما المجمل هو ما لم يكن ظاهر الدلالة ولا يكون قالبًا لمعنى خاص بل هو قالب لمعاني كثيرة كالمشترك وهو غير المهمل فان المهمل ليس قالبًا لشيء من المعاني والمبين خلافه والمبين والمجمل كلاهما معتبران في الدلالة والمهمل لا دلالة فيه وهذا واضح لا يعتريه ريب وانما الـكلام ان هذه الدلالة دلالة تصورية أم تصديقية الظاهر هو الاول فيكفي في كونه مبينًا انتقاله من سماع اللفظ الى المعنى وان لم يكن

مراداً بل لو قطع بعدم ارادته نعم فى مقام الحجية لابد من احتمال الارادة فلا يعتد بكلام الناسي والساهي . ومما ذكرنا فى معنى المبين يظهر فساد من التزم من القوم بانه لو كان الكلام ظاهراً فى المعنى الحقيقي وقامت قرينة منفصلة عقلية كانت أم لفظية وبالقيام حصل التردد كما يشهد لذلك نزاعهم في قوله لا صلاة إلا بطهور فتكون من المجملات على الاعم لتردده بين نفي الصحة ونفي الكمال ومبين على الصحيح وبيان الفساد ان المبين ما كان ظاهراً فيه والمجمل ما لم يكن كذلك وهذا يجتمع مع عدم الارادة ومن ذلك يظهر ان عد آية السرقة من المجملات في غير محله لأن ارادة اليد في بعض المقامات الى الزند والى المرفق في مقام آخر لا يخرجها عن معناها الحقيقي لو استعملت مجردة عن القرينة وكون المعنى الحقيقي مراداً أم لا لا دخل له في كون اللفظ ظاهراً أم لا وليكن هذا آخر ما اردنا بيانه من بحث المجمل والمبين وبه ينتهي الكلام في الجزء الثاني من كتابنا المسمى بمنهاج الاصول المستفاد من خلاصة بحث استاذنا المحقق العراقي طاب ثراه في مباحث الألفاظ الذي فرغ منه آخر ذي الحجة الحرام سنة الف وثلاثمائة وثلاث وار بعين هجرية على مهاجرها أفضل السلام والتحية واسأله تعالى التوفيق لاخراج باقي الاجزاء والحمد لله أولا وآخراً وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين يسر الفراغ منه في جوار مرقد سيد الوصيين امير المؤمنين عليه وآله الطاهرين أفضل الصلاة والسلام بقلم مؤلفه الراجي عفو ربه محمد ابراهيم ابن المرحوم الحاج الشيخ على بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد مهدي بن الحجة الكبرى آية الله الشيخ محمد ابراهيم الشهير بالكلباسي صاحب الاشارات والمناهج وغيرهما من المؤلفات القيمة والآثار الخالدة .

فهرس الجزء الثاني من كتاب منهاج الأصول

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٨	١١	فعلى	فعلياً
١٧	٧	الراء	المراد
١٧	١٣	فهذه	هذه
٢١	١٧	والمقيد	والتقييد
٢٥	١٠	نظر	نظراً
٤٥	٣	ينرف	يترتب
٥٦	٢٠	امثال	امتثال
٦٣	٧	فى ضده	عن ضده
١٠٨	١٠	اشيه-	الثبنية
١٢٨	١٤	يربط	يرتبط
١٨٤	١١	اذ غير	اذ هو غير
٢٠٠	١٥	والالزام	وإلا لزم
١٢٦	١٢	بحث	حيث
٢٢٩	١٩	فيما ذكره	فما ذكره
٢٣٨	١٥	المتعدمتين	المقدمتين
٢٤٠	٢٠	تحص	تحت
٢٤٠	٢٠	مقاالالتعدم	قابلا للتعدد
٢٦١	٧	غير	غيره
٢٩٤	١٣	مق بان	مبنى على
٢٩٤	٣	اـكون	ككون
٣٤٤	٩	على الفرد	عن الفرد

